CRANE BRINTON

las ideas y los hombres

CULTURA E HISTORIA.-AGUILAR

CRANE BRINTON

de la Universidad de Harvard

LAS IDEAS Y LOS HOMBRES

HISTORIA DEL PENSAMIENTO UNIVERSAL

Traducción del inglés por **Agustín Caballero Robredo**

Investiga cómo las grandes ideas han alcanzado al hombre de la calle y cómo han influído en su forma de vida. (No estudia sólo, por ejemplo, lo que significó *El contrato social*, sino qué significó "el contrato social" para los revolucionarios del siglo XVIII cuando sostenían que sus gobernantes lo habían violado.) No es una historia más de la filosofía, ni pretende serlo. Expone las respuestas que el hombre de Occidente ha venido dando a las más persistentes éticas religiosas, políticas y científicas.

OTROS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

por Jacques Chevalier

Decano de la Facultad de Letras de Grenoble

No es "otra" historia de la filosofía, sino un grandioso panorama de las doctrinas que expresan la experiencia intelectual, el ser mismo de nuestra civilización. Consta de tres tomos: *El pensamiento antiguo, El pensamiento cristiano* y *El pensamiento moderno.*

Obra monumental—con titánica base metódica y erudita—, es, además, un libro de meditación sobre los grandes problemas eternos del conocimiento y de la felicidad, del alma y de Dios.

HISTORIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES

dirigida por **Pierre Renouvin**

Profesor de la Sorbona

y redactado por

F. L. GANSHOF, Gaston ZELLER, André FUGIER y Pierre RENOUVIN

Es una historia de la política internacional, desde la Edad Media a nuestros días, concebida ampliamente, de manera que constituye un tratado de historia general que aborda con especial interés los problemas planteados por el creciente desarrollo de las relaciones políticas, sin olvidar que el estudio de esas relaciones es inseparable del de las fuerzas materiales y espirituales determinantes de la política exterior.

AGUILAR, S. A. DE EDICIONES. MADRID-BUENOS AIRES-MÉXICO

CRANE BRINTON

Leo 1.963

LAS

IDEAS

Y LOS

HOMBRES

HISTORIA DEL PENSAMIENTO DE OCCIDENTE

Traducción del inglés,
prólogo y apéndice bibliográfico
por
AGUSTÍN CABALLERO

AGUILAR

MADRID - 1957

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
SISTEMA BIBLIOTECAS

PRÓLOGOS

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

Al espectáculo habitual del mundo en torno siempre ha ido ligado, en mayor o menor grado, un sentimiento de insatisfacción. Nace este sentimiento del contraste que cada individuo y cada cultura perciben entre la realidad concreta que les ha tocado vivir y cualquier otra realidad ideal por la que suspiran; nace de lo que el autor del presente libro denomina "tensión entre lo que es *y lo que* debiera ser". *Ya se sitúe en un inocente y remoto estado de naturaleza, gobernado por la más silvestre espontaneidad, como en Rousseau, o en un futuro Estado racional, regido por el más severo autoritarismo filosófico, como en Platón; ya en un marco programático de viabilidad política, como en Tom Paine, o en el puramente ficticio de la alegoría novelesca, como en la caricatura futurista (y un tanto pragmática, a lo* Punch) *de Huxley; ya, en fin, en la celestial Ciudad de Dios, como en San Agustín, o en la terrenal Ciudad del Hombre, como en Marx, siempre hay* otro *mundo, más o menos practicable, pero siempre distinto, siempre aspirativamente mejor que el que se habita, y al que se dirigen en plegaria o en imprecación, crispados por la ira o desmayados en el renunciamiento, el afán esperanzado y la desesperanzada melancolía del hombre.*

La historia de la Humanidad no es sólo la historia del acontecer histórico en sí, sino la historia, también, de las reacciones que ese acontecer ha ido suscitando en los coetáneos y en sus sucesores. El perfil de una época o de una cultura no cobra a nuestros ojos su total nitidez hasta que se precisa como límite exacto entre lo que esa cultura (o esa época) fué realmente y lo que se había propuesto ser. Hemos de averiguar, pues, en qué medida dió satisfacción a los anhelos que la animaron, hasta qué punto resolvió la tensión cósmica entre el mundo que heredó y el que pretendía levantar; cuál es, por tanto, la peculiaridad de sus respuestas a los problemas eternos que tiene planteados el hombre; cuál es, en suma, la historia de sus ideas.

Una historia de las ideas—de los afanes, de las certidumbres y de los desengaños, de los aciertos y errores que han ido floreciendo a lo largo de ese dramático proceso inquisitivo que llamamos cultura de Occidente—es el libro del profesor Brinton. No es un tratado de filosofía; no es un manual de ética; no es un programa político. No viene, pues a contestar ninguna de las preguntas esenciales en que se condensan las inquietudes cósmicas del individuo y la angustia secular de la Humanidad. Viene a recopilar las más significativas entre

las respuestas que a esas mismas preguntas se han ido dando, a lo largo de dos milenios de lentos pero continuos esfuerzos para situar al hombre en un equilibrio satisfactorio con el mundo que le rodea.

Hay épocas en que esa tensión del eterno desasosiego humano se agudiza hasta rayar en histerismo. La nuestra parece ser una de ellas. A tal conclusión, al menos, apunta una gran parte de sus signos más característicos. Se registra un general recelo, es evidente una dispersa desconfianza hacia la consistencia de un mundo que, pese a sus gigantescos avances en el dominio de la técnica, no ha sido capaz de evitar dos grandes guerras generales, amén de otras muchas calamidades, no por menos espectaculares menos terribles, en el breve decurso de ocho lustros. ¿Tiene algún valor—se pregunta el atormentado hombre de nuestros días—que hoy seamos capaces de salvar millares de vidas humanas de las enfermedades infantiles, si al propio tiempo hemos inventado el medio de suprimir después esas vidas por centenares de miles en los campos de batalla? ¿Podemos vanagloriarnos del saldo que arrojan la penicilina y el fusil de tiro rápido? ¿Adónde vamos, en definitiva?

Esta congoja no es el síntoma exclusivo. Si revisamos otras manifestaciones de nuestra civilización, advertimos que, como en el período helenístico, como en la Baja Latinidad, como en las postrimerías de la Edad Media o en el ocaso de nuestro Siglo de Oro, las formas artísticas y literarias, por ejemplo, basculan visiblemente hacia la exacerbación naturalista, hacia la ensoñación sentimental, hacia un esotérico conceptualismo. Es decir: se exhiben a la vergüenza pública, con cierta especie de saña desesperada, las lacras de una realidad que repugna; se huye de ella hacia la maravilla inventada del paraíso artificial; se pretende crear al margen un mundo de valores mágicos, de cifras cabalísticas, sustraídas, como ciertos signos de la hechicería primitiva, al curso fenoménico de las cosas. Al ser sometida al quiebro violento que le imprime el giro de la historia, la clara serenidad clásica se rompe, como la luz en el seno de un prisma, en una policromía que no es sino un reflejo del desgarramiento interior del hombre. Surge la diversificación en géneros y escuelas, aparecen los ismos, *y esa visión parcial —y, por parcial, inauténtica—de la vida, que tiene su expresión en las literaturas de color: novela rosa, novela negra, hasta novela verde... Es visible la genealogía de ciertas manifestaciones del gusto. El esforzado paladín normando se ha quitado la cimera y, tocado con un sombrero tejano de* cow-boy, *sigue alimentando, con aventuras tan viejas como Ulises, los sueños de gloria de las muchedumbres, mientras que las jóvenes del siglo XX suspiran secretamente sobre las novelas de la "colección para señoritas", igual que suspiraban las del siglo XIV sobre los libros de caballerías, las desventuras del apuesto y desgraciado noble y de su dulce enamorada.*

La privanza actual de los ritmos criollos no es sino una manifestación más de esa afición por lo exótico—otra forma de evasión—que llevaba el escultor de Pérgamo a esculpir su Galo moribundo. La alcurnia de ciertas precocidades existencialistas se remonta, no ya a los desenfados de nuestra picaresca barroca, sino a un clima moral, de análoga motivación histórica, cuya expresión más típica la hallamos en Luciano o en Apuleyo. No falta ni siquiera ese otro índice de decadencia que Spengler encontraba en la sustitución de la palestra por el circo, del ejercicio gimnástico por el deporte como espectáculo. El profesionalizado atleta de nuestros tiempos, ídolo de las muchedumbres, no es sino el nieto del viejo reciario romano.

Del lector moderno, que busca la evasión de sus tribulaciones insufribles por estas puertas de escape de la ficción o del distraimiento, pudiera decirse, y con tanto o más motivo, lo que con profunda intención dice Paul Valéry del escritor: que "se desquita, como puede, de las injusticias de la suerte".

Muy norteamericana es la audacia con que Brinton, natural de Connecticut, sale al paso de esta coyuntura histórica que, en lo fundamental—así hemos de reconocerlo—, aún se manifiesta más acusada en Europa. Audacia hace falta para venir a remover problemas, a reavivar inquietudes, a escarbar en la herida como el autor lo hace. Sobre todo cuando, como en el presente caso, no se traen apercibidos al tiempo la solución a los problemas y el bálsamo para la herida. Porque, como ya se ha advertido, esta obra no es, desde luego, un ungüento amarillo; no es, ni siquiera—ni pretende serlo—uno de tantos analgésicos al uso. Pero—conviene que le hagamos esta justicia—no es tampoco, ciertamente, un somnífero. Leyéndola, tal vez nos sintamos en algún pasaje un poco incómodos; no hallaremos ninguno, en cambio, en el que nos sintamos aburridos. Brinton maneja magistralmente todos los registros: el tema no pierde nunca su dimensión humana. Unas veces, tocando en el dramatismo conmovedor a que nuestra solidaridad de lectores no puede mantenerse insensible; otras, rayando en las mismas fronteras de una comicidad que no dejará de despertar nuestra regocijada simpatía (véase, por ejemplo, la deliciosa descripción, cum grano salis, *de los caballeros feudales, tan rebosante de ironía a lo Mark Twain). Y en todas las ocasiones, incluso cuando el autor arriesga juicio, quedan claramente delimitados el hecho y su comentario, para que sea sobre aquél, y no sobre éste, sobre el que nuestro criterio definitivo pueda formarse. No esperemos de este libro la* solución; *pero pensemos que honradamente nos presenta las más importantes que los hombres han propuesto, y que es muy amplio el abanico de posibilidades abierto ante nuestra elección y nuestro discernimiento.*

Es posible que, a primera vista, nos desconcierte esa misma diversidad de posibilidades que reclaman nuestra parcialidad, y que

nuestro entumecimiento mental se rebele contra el esfuerzo gimnástico a que Brinton—muy en línea occidental, como "profesor de energía", con Sócrates, con San Pablo, con Maquiavelo, con Calvino, con Thomas Jefferson, con Nietzsche, con Marx, con Pareto y tantos otros tábanos—le invita. Precisamente, acaso uno de los factores más acusados de la desazón contemporánea sea la desilusión que se deriva de la aparente inanidad de tanto esfuerzo baldío por alcanzar un nivel de certidumbres mínimas, así como del conturbador contraste entre las tan dispares soluciones que, aun para los problemas más simples, se brindan en la plaza pública. Si su fe previa en un sistema suficientemente sólido no le basta para descartar los demás y seguir ahincadamente adicto a su credo, el hombre de hoy se pierde en las selvas hamletianas de la indecisión. Y aunque la sombra del príncipe de Dinamarca que todos llevamos dentro no le obsesione hasta el punto de arrojarle en la demencia, le empujará, cuando menos, a esa nebulosa zona de atonía que precede al delirio, y en la que su desazón inconcreta se resuelve en un amargado, visible escepticismo.

Quisiéramos que nuestro mundo ideológico—y, por tanto, la ordenación de nuestras relaciones humanas, nuestro ámbito político, ético o social—tuviese la misma congruencia interior que el mundo matemático; quisiéramos poderlo anclar a algo tan sólido como el teorema de Pitágoras; quisiéramos, en suma, que nuestras leyes civiles y morales tuviesen la misma consistencia reconfortante que las leyes de la gravitación. El hecho de que no sea así nos hace pensar, especialmente en ciertos momentos de crisis, en el carácter "acientífico" de la parte más decisiva del conocimiento humano, en la vanidad de sus conclusiones, en la endeblez irremediable de todo el tinglado racional y sentimental que hemos ido levantando para referir a él nuestra vida.

Sin embargo—y es ésta una de las evidencias más jubilosas que ofrece el estudio del pensamiento a través de la Historia—, esa visible diversidad, esas desalentadoras contradicciones que "parecen" ser privativas del tipo de conocimiento que Brinton llama "no cumulativo", y que nosotros solemos englobar en las denominadas ciencias sociales, se han producido y se están produciendo continuamente también en el campo del conocimiento "cumulativo" o ciencias de la Naturaleza, lo que no obsta a la validez indiscutida de los resultados que éstas van cosechando. En este sentido la Sociología, por ejemplo, no cede un punto, en cuanto a carácter científico, a la Física. La solidez de la certidumbre adquirida no depende de la índole del objeto investigado, sino de la mayor o menor perfección de los instrumentos con que se ha conseguido esa certidumbre; no, por tanto, de la índole de ciencia que lo enmarca, sino del grado de desarrollo de esa ciencia.

Y aún más: el hecho es que no empece a la validez "práctica" de las conclusiones el carácter de "relatividad" aparente de los datos, siempre y cuando que estos datos se adecuen a la escala específica del problema que se trata de dilucidar.

Es éste uno de los hallazgos fundamentales de la ciencia natural moderna, y tiene una trascendencia decisiva para el porvenir de todas las ciencias, incluso de aquellas en las que parecía que—un tanto nostálgicamente—habíamos de renunciar a aplacar nuestra insaciable sed de absolutismo, o a podernos servir de ellas como herramientas realmente eficaces para arreglar nuestro mundo.

Hay aquí una nueva perspectiva de salvación para nuestro optimismo; una perspectiva que no deja de estar sazonada por la sutil ironía de que ese absolutismo tan anhelado no sea, en fin de cuentas, sino una integración de parciales relatividades; de que haya de restablecerse nuestra fe en el valor de la ciencia histórica por el hecho de que ni la misma ciencia física escapa, en ocasiones, a crisis que también parecen reducir a cenizas esas verdades que se nos antojaban la única tierra firme en medio de nuestras dudas oceánicas.

Cuando, a principios de siglo, lanzó Planck entre sus colegas la famosa constante que lleva su nombre, retrocedieron muchos de ellos horrorizados, como ante el gesto de un anarquista. Realmente su alarma estaba justificada; se trataba de una bomba revolucionaria, que iba a estallar en el sereno engranaje de la mecánica clásica, resquebrajando hasta los mismos cimientos su perfección intangible. El cuanto de acción era un elemento subversivo que venía a demoler de arriba abajo el régimen estatuído y a poner las sagradas leyes de Newton al mismo nivel de fragilidad histórica que las leyes del feudalismo, por ejemplo. El desconcierto fué, en un principio, inenarrable.

Sin embargo, una sorprendente reconciliación (guardando las debidas distancias, desde luego, o, lo que es lo mismo, diferenciando las escalas respectivas) estaba, tras este pasmo inicial, a la misma vuelta de la esquina. A la violenta antítesis que una mecánica cuántica suponía respecto a la clásica iba a suceder, conforme a una dialéctica muy hegeliana, una síntesis superior en que ambas se armonizaran. Bohr, con su principio de coordinación, iba a hacer un poco de juez de paz entre Planck y Newton.

Efectivamente, hoy sabemos que la teoría cuántica de la luz se transforma en la teoría clásica de la radiación, cuando la constante de Planck se hace igual a cero; que la teoría ondulatoria de la luz se transforma en la óptica geométrica cuando se aplica a fenómenos en que los objetos afectados por la luz son muy grandes en relación con la longitud de onda de ésta; que la validez de la mecánica ondulatoria prescribe cuando se aplica a materia que encierra un número lo bastante grande de átomos para que, automáticamente, de-

jen de significar cantidad apreciable las minúsculas matizaciones de sus leyes frente a la aplastante realidad esencial de la mecánica clásica; que, en resumen, "la teoría cuántica arroja los mismos resultados que la teoría clásica cuando aumentan suficientemente los números cuánticos, es decir, que la teoría clásica debe considerarse como un caso límite de la cuántica cuando son muy elevados los números cuánticos". Tan absurdo como pretender hacer un trasplante de córnea sirviéndose de un hacha, sería el intentar partir leña con un bisturí. No nos preguntemos cuál es la forma ideal de cortar; apliquemos en cada caso el instrumento oportuno, y felicitémonos, sobre todo, sin mayores angustias, de disponer, junto a la herramienta que utilizamos para obtener el fuego, de la que puede servirnos para devolvernos la luz.

Así, la ejemplar resolución de esta crisis viene a ofrecer a nuestras tribulaciones su lección tonificante. Todo el conocimiento científico presenta una homogeneidad mayor de lo que hacen suponer la diversidad de disciplinas creadas para particularizar la investigación. No hay ciencias de distinto grado, sino en diferentes fases de su evolución. La validez de una fórmula sólo es "absoluta" entre unos límites determinados, en función de una escala de magnitudes: la teoría gravitatoria sigue siendo aplicable al sistema solar; la cuántica, a la corteza electrónica; sólo su empleo inadecuado puede conducirnos al desconcierto. Del mismo modo, el feudalismo no es uno entre tantos intentos fallidos de la Humanidad para organizar un sistema de vida que la Historia haya barrido, y cuya consideración deba inducirnos, junto con la de otros periclitados intentos similares, a concluir la vacuidad general de todos ellos, sino una fórmula que tiene su validez incontestable en el marco de unas condiciones muy precisas, y que, si ha sido relevada por otra superior, ella, a su vez, constituía una superación de la precedente, como la cosmología de Newton es una superación de la de Tycho-Brahe.

La ignorancia de las leyes científicas, ya sean físicas o históricas, no invalida la realidad de la existencia de esas leyes, ni, mucho menos, exime de su cumplimiento. Desconocemos los límites posibles del conocimiento humano, es cierto; pero sabemos que, hasta ahora al menos, sus horizontes se han ido ensanchando sin interrupción. Hay que admitir—pero también hay que admitir, en justa reciprocidad, que no es lo más verosímil—que pudiera ser precisamente ahora cuando hemos agotado la esperanza de resolver alguno de los viejos problemas de nuestra cultura; pero, en todo caso, de cualquier problema podrá decirse que no está resuelto; nunca, que es insoluble.

Ahora, para poder abordar con probabilidades de éxito la tarea, es preciso que conozcamos bien cuáles son concretamente las manifestaciones actuales o personales de esos problemas eternos; cuál es, también, el amplio repertorio de respuestas posibles para ellos;

cuál es, en fin, la que encontramos satisfactoria, o la que nos sugiere una respuesta satisfactoria propia, o la que confirma la que ya tenemos dada. Respecto a los dos primeros puntos, la información que tan magistralmente resume Brinton es más que suficiente, sobre todo si, de acuerdo con sus propias recomendaciones, la completamos con la suficiente ampliación documental. Respecto al tercero —y decisivo—, nadie sino nosotros mismos podemos decidir. Una vez más—la Historia sigue su marcha—, a noi l'ardua sentenza.

* * *

Dos palabras, ahora, sobre el autor.

Clarence Crane Brinton es uno de los más brillantes eruditos de la actual generación norteamericana. Nacido en 1898 en Winsted (Connecticut), su vida va casi con la de su siglo, en el que, según confiesa, no se siente del todo a disgusto, "ni mucho menos como un esquizofrénico", a pesar de que la fecha real de su nacimiento, con la que nada tiene que ver la efemérides civil, ha de situarse más bien, según su propia indicación, "en el siglo XVIII".

Ello no impide que el Terror que sacude su juventud, alumbrando en él las dudas a cuyo esclarecimiento va a dedicar su vida, sea el de 1914 y no el de 1792. Graduado en Harvard a raíz de terminarse la contienda, durante la cual sirvió en el Student's Army Training Corps, emprende una peregrinación europea, becado por la Universidad, en busca de una paz de espíritu que en el desbarajuste de la posguerra no llegará a encontrar. La Europa a quien pide una evidencia salvadora está tan removida como él mismo. En Oxford, por ejemplo, hallará "una atmósfera romántica, pero ningún credo", y, en el campo particular de sus actividades, "ninguna gran figura". Quedará así perfilada, por esta experiencia decisiva, su actitud mental, en la que su entusiasmo racionalista de hijo de la Ilustración va a verse atemperado para siempre por la decepción que esta trahison des clercs *a sus ideales produce en él. Más adelante escribirá: "Como muchos de mi generación, me considero un antiintelectual; no en el sentido selváticamente romántico de aborrecer la razón, sino en ese sentido escéptico de dudar, obedeciendo a la experiencia real, de la amplitud con que la razón—en la acepción que a esta palabra dan los intelectuales—pueda afectar a las acciones de los hombres en el marco de la sociedad."*

El joven profesor que, en 1923, recién doctorado en Filosofía por Oxford, inicia su larga labor docente en los cursos de Historia de Harvard, ha recorrido ideológicamente toda la distancia que separa a Pareto de Saint-Just. O, como él mismo dice, ha seguido "la evolución acostumbrada desde su radicalismo juvenil a esa moderación que se va produciendo con los años". De las dos influen-

cias "fantásticamente contradictorias" que se disputan su alma, y que él personaliza concretamente en Irving Babbit y Harold J. Laski, la del atrabiliario, intransigente y dogmático reaccionario calvinista, tan lleno de los "prejuicios puritanos y burgueses de Nueva Inglaterra", terminará por imponerse—según reconoce explícitamente—a la del vivaz, progresivo e inquieto socialista fabiano.

Además de profesor—actualmente desempeña en Harvard la cátedra McLean, de Historia Antigua y Moderna—y erudito, especializado "en la Francia, Inglaterra y Alemania de los siglos XVIII y XIX y, muy particularmente, en el período de la Revolución francesa", Brinton es un competente publicista y un ameno escritor. Así resume un crítico la peculiar vivacidad de su pluma:

> Crane Brinton tiene un don que raramente se halla entre los historiadores modernos: el de un estilo provocativo y personal. Todo lo que escribe, desde una pequeña reseña de libros a un ensayo para una enciclopedia, lleva el sello inconfundible de su ingenio chispeante. Destella materialmente su prosa multifacética; pero el encanto más notable que le encontramos es una como halagüeña alacridad. Brinton jamás olvida a sus lectores, ni los confina a un papel meramente pasivo. Por el contrario, los emplaza, los atrae, los pincha si es necesario, hasta que se suman a la discusión y las páginas impresas se convierten en un diálogo. Pocos lectores serán insensibles a la gentileza de este profesor de Harvard, que los trata como verdaderos colegas; pocos habrá que cierren cualquiera de sus obras sin el agradable convencimiento de haber tomado parte en la más ágil de las controversias.

Brinton dirige el American Oxonian *y pertenece a la redacción del* American Scholar *y del* Journal of the History of Ideas. *Las obras que ha publicado son las siguientes:*

The Jacobins: An Essay in the New History *(1930)*; English Political Thought in the Nineteenth Century *(1933)*; A Decade of Revolution: 1789-99 *(1934)*; French Revolutionary Legislation on Illegitimacy *(1936)*; The Political Ideas of the English Romanticists *(1936)*; The Lives of Talleyrand *(1936)*; The Anatomy of Revolution *(1938)*; Nietzsche *(1941)*; Ideas and Men: The History of the Western Thought *(1950)*.

De las cuatro últimas, tres están vertidas al castellano, bajo los títulos, respectivamente, de Las vidas de Talleyrand *(Espasa Calpe, Madrid),* Anatomía de la revolución *(Fondo de Cultura Económica, Méjico) y* Nietzsche *(Losada, Buenos Aires). La cuarta, que es no sólo la más reciente, sino la más ambiciosa y lograda de las producciones de Brinton, es la que ahora se ofrece traducida al público español e hispanoamericano.*

AGUSTÍN CABALLERO.

RECONOCIMIENTO

El autor desea hacer constar su gratitud a los siguientes editores, por su autorización para citar textos de las obras que se expresan a continuación:

APPLETON-CENTURY-CROETS, INC.: Maquiavelo: *El príncipe* (traducción y edición de Thomas G. Bergin, copyrigth 1947).

BENZIGER BROTHERS INC., Nueva York: edición completa americana de la *Summa Theologica.*

GEORGE ROUTLEDGE & SONS, Londres: F. A. Wright: *A History of Later Greek Literature,* pág. 169.

HARVARD UNIVERSITY PRESS, Cambridge (Massachusetts): *Diogenes Laertius* (edición de la Loeb Classical Library, traducción de R. D. Hicks).

LONGMANS, GREEN & COMPANY, Nueva York: *The Bacchae,* de Eurípides (traducción de Gilbert Murray).

THE MACMILLAN COMPANY: *Complete Works of Frederic Nietzsche,* por Oscar Levy.

OXFORD UNIVERSITY PRESS: *Social Contract* (Galaxy Edition de los World's Classics) y edición de Sir R. W. Livingston de la *Peloponnesian War,* de Tucídides (World's Classics).

CRANE BRINTON.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo del traductor ..... *Pág.* XI

Reconocimiento XIX

I.—Introducción 3
- Los límites de la historia del intelecto 7
- El papel de las ideas 11
- La importancia actual de la historia de las ideas 18
- Algunos tipos de historia de las ideas 22

II.—El manantial helénico 30
- El pensamiento formal griego 37
- La cultura clásica 55

III.—Crisis de la cultura griega 66
- ¿Cuánto profundizó la cultura clásica? 68
- La religión, como índice de la cultura griega 74
- La crisis del siglo IV 86

IV.—Un mundo: la cultura clásica posterior 94
- El elemento judío 95
- El elemento helenístico 107
- El elemento romano 120

V.—La doctrina del Cristianismo 132
- El desarrollo del Cristianismo primitivo 133
- Las creencias cristianas 151
- Las razones del triunfo del Cristianismo 154
- El modo de vivir cristiano 159

VI.—La Edad Media: I 172
- Las instituciones de la cultura medieval 174
- La teología y la filosofía medievales 180
- Las teorías medievales sobre las relaciones humanas 196

VII.—La Edad Media: II 210
- La cultura medieval 216
- Evaluación de la cultura medieval 235

VIII.—La formación del mundo moderno: el humanismo 250
- Los términos "Renacimiento" y "Reforma" 253
- El alcance del humanismo 255

La naturaleza del humanismo 261
Las actitudes políticas del humanismo 278

IX.—La formación del mundo moderno: el protestantismo 290
La naturaleza del protestantismo 300
El espectro protestante 307

X.—La formación del mundo moderno: el racionalismo 325
Las ciencias naturales 327
La filosofía 338
Las ideas políticas 344
Resumen sobre la formación del mundo moderno 351

XI.—El siglo XVIII.—Una nueva cosmología 357
Los agentes de la Ilustración 358
La fe de los ilustrados 364
El programa de la Ilustración 376
La Ilustración y la tradición cristiana 387

XII.—El siglo XIX: el desarrollo de la cosmología 396
Ajustes y enmiendas en la nueva cosmología 397
El compromiso victoriano 413

XIII.—El siglo XIX: ataques de la derecha y de la izquierda 432
Ataques de la derecha 437
Ataques de la izquierda 457
Resumen 471

XIV.—El siglo XX: el ataque antiintelectual 473
Definición del antiintelectualismo 485
El antiintelectualismo contemporáneo 488

XV.—Mediados del siglo XX: algunos aspectos por resolver 507
Resumen 510
Nuestro descontento actual 515

Sugerencias para un estudio posterior 530
Modo de usar este libro 530
Obras originales:
II, III.—Los griegos 531
IV.—La cultura clásica de los últimos tiempos 532
V.—La doctrina del Cristianismo 533
VI, VII.—La Edad Media 533
VIII.—El humanismo 535
IX.—Protestantismo 535
X.—Racionalismo y ciencia 535
XI.—El siglo XVIII 535
XII, XIII.—El siglo XIX 536
XIV, XV.—El siglo XX 538

Obras descriptivas y de crítica:
I.—Introducción 539
II, III.—Los griegos 540
IV.—La cultura clásica posterior 541
V.—La doctrina del Cristianismo 542
VI, VII.—La Edad Media 542
VIII.—Humanismo 543
IX.—Protestantismo 543
X.—Racionalismo y ciencia 543
XI.—El siglo XVIII 544
XII, XIII.—El siglo XIX 545

APÉNDICE DE BIBLIOGRAFÍA HISPÁNICA 549

Obras generales 550
España primitiva y romana 550
Edad Media 551
Renacimiento 553
Siglo de Oro 554
Siglo XVIII 556
Siglo XIX 557
Siglo XX 558
Bibliografía hispanoamericana 559

ÍNDICE ALFABÉTICO 563

LAS IDEAS Y LOS HOMBRES

I

INTRODUCCIÓN

Es el presente un libro acerca de las diversas ideas que los hombres de nuestra tradición occidental han venido sustentando en torno a los problemas fundamentales, es decir, en torno a esas grandes interrogantes de tipo cosmológico por las que nos planteamos si es que el Universo tiene o no significado asequible a la capacidad de comprensión humana y, caso afirmativo, cuál es ese significado; o de tipo ético, como cuando nos preguntamos si lo que hacemos o lo que deseamos hacer tiene algún sentido, o qué es lo que queremos dar a entender en realidad cuando hablamos de lo bueno y de lo malo, de lo feo y de lo bello. El total de respuestas a estas y otras preguntas similares que, en el decurso del tiempo, se ha ido acopiando—es decir, la mayor parte de nuestra filosofía, de nuestro arte, de nuestra literatura y, en ciertos aspectos, de nuestra ciencia natural de Occidente—llena millones de volúmenes. Cualquier relación que de los mismos se intente tiene, por fuerza, que dejarse fuera muchísimo más de lo que pueda pretender abarcar.

Muchas son las posibilidades que se abren ante el que emprende la labor de hacer la historia de tales ideas y actitudes, al orientarse en su trabajo o—como muy bien pudiéramos decir, en sentido figurado—al hacer la cartografía de las ideas, empleando un símil tanto más oportuno cuanto que ni el historiador ni el cartógrafo pueden jamás reproducir exactamente la realidad que están tratanto de comunicar al que lee en el libro o en el mapa; a todo lo que podrán llegar es a proporcionarle un plano, un conjunto de indicaciones acerca de esa realidad. Llegado el momento de elegir de entre el enorme cúmulo de detalles que se ofrecen, hay formas variadas, y hasta completamente opuestas, de proceder. Tal vez dispongamos de un mapa en el que se expresen todos los accidentes geográficos que tengan una designación cualquiera, incluyendo hasta el último cerro, arroyuelo o camino vecinal; cabe también que lo que tengamos sea un mapa en el que se haya prescindido de muchos detalles, en un esfuerzo por mostrar al que lo contemple cuáles son la configuración del terreno, la forma de los sistemas montañosos, las relaciones entre las diversas cuencas hidrográficas y el relieve, las vías de comunicación y otras cosas análogas. Ambas clases de mapas pueden sernos útiles, según el uso que de cada uno de ellos tengamos que hacer.

Al emprender la confección del mapa de las ideas, el presente libro va a procurar, decididamente, atenerse al segundo de los procedimientos citados, tratando de mostrar cuál es la configuración del paisaje intelectual y cultural, omitiendo muchos nombres famosos y, tal vez, incluso, algunos hitos muy señalados, en su esfuerzo por poner en claro qué es lo que inmensos grupos de hombres y mujeres de Occidente han sentido en relación con las respuestas que se han venido dando a las grandes interrogantes del destino humano.

Pero el historiador de las ideas tendrá también que pronunciarse sobre otra pareja de posibilidades, opuestas entre sí, a las que en su labor puede atenerse. Los dos términos del dilema pueden muy bien expresarse del siguiente modo: o el historiador va escogiendo las ideas y actitudes que, por su cuenta, juzga correctas o verdaderas, o bien se limita a presentar una regular selección de las mismas, para que sea el propio lector el que en definitiva enjuicie. Traducidos a la terminología pedagógica, el primer procedimiento es el basado en el principio de que "enseñar es afirmar"; el segundo, en el de que "enseñar es plantear problemas". Pero en el mundo real ninguno de los dos se presenta con carácter de exclusividad sobre el otro. En su acepción más dogmática, al menos en Occidente, apenas llega a querer significar el primero de ellos que el discípulo repita de memoria exactamente lo que oiga o lea; y en la más liberal y de mayor amplitud de criterio, casi no llega el segundo a querer decir sino que nadie ha de aceptar nada por imposición o por mero respeto a lo estatuído, esto es, que todo el mundo ha de desarrollar, dentro de su propio mundo particular, sus ideas propias. Bien es verdad que estas acepciones extremas constituyen dos verdaderos polos, tan desiertos y desolados como los mismos polos de nuestro planeta, sin perjuicio de lo cual este libro va a tratar de asentarse con firmeza en el hemisferio correspondiente al segundo de ellos y de atenerse, por tanto, al principio de que es el individuo el que debe fabricarse por sí mismo una gran parte de su pensamiento y de sus decisiones; de que, empleando la frase de Alfred North Whitehead, tan expresiva, la historia resulta una "aventura de las ideas" para cualquiera que quiera embarcarse en ella. Sin olvidar lo que en toda aventura hay de incertidumbre.

Los dos caminos que hemos escogido—al pronunciarnos por los rasgos fundamentales en vez de por los detalles, y al preferir aquel método por el que, en lugar de saturarse de una información e interpretación "correctas", conserve cada uno independencia de criterio—está muy a tono con esa convicción, cada día más extendida en los Estados Unidos, de que nos hemos dedicado en el pa-

sado a empaparnos de demasiados hechos y a pensar en ellos demasiado poco.

Este sentimiento se pone de manifiesto en el movimiento que, dígasele el nombre que sea, viene perfilándose en pro de la difusión de la cultura. Es posible que, al igual que la mayor parte de los movimientos de esta índole, el que propugna la difusión de la cultura vaya demasiado lejos. La sabiduría popular ya ha señalado ese peligro que siempre entraña el pasarse de rosca. Ninguna persona razonable querrá que nos pasemos de rosca en punto a ese dominio y superioridad sobre los hechos necesarios que, en todo momento, debemos conservar. Aunque, en líneas generales, puede admitirse que nuestra cultura está admirablemente organizada para permitir que se vayan almacenando con rapidez y precisión, y para que sean fácilmente accesibles, esos hechos que tan imprescindibles son para una meditación fructífera en torno a cualquier problema que se plantee. Porque no escasean precisamente las bibliotecas, las enciclopedias y esos libros de texto que constituyen verdaderas obras de consulta.

Tampoco habrá persona sensata que desee que nos pasemos de rosca en punto a nuestras generalizaciones o a nuestras teorías. Sin embargo, aquí tropezamos ya con una dificultad: la de determinar qué generalizaciones son correctas y cuáles no lo son. En campos como el de las ciencias naturales existe un conjunto de teorías, perfectamente conocidas por toda persona competente, que tienen que ser aceptadas por todos los que trabajen en dicho campo. Pero, como inmediatamente vamos a ver, no ocurre eso, ni mucho menos, en campos como el de la teología, la filosofía, la literatura y el arte, en los cuales resulta evidente que la gente educada y de gusto refinado difiere de forma notable. Ello se debe a que en estas disciplinas no nos preguntamos *por lo que es*, sino que, por el contrario, sentimos todos, con menor o mayor fuerza, que *debiera ser alguna otra cosa*.

Es creencia general el que, en una sociedad democrática, cualquier miembro de la misma tiene un papel que desempeñar en el complejo proceso por el que el *debiera*—es decir, los deseos del hombre y las formas comunicables que a los mismos da—va alterando, de forma lenta, imperfecta, acaso imprevisible, el *es*. (Los problemas con que se tropieza a lo largo de este proceso, más exactamente, el propio problema de si tal proceso es o no ilusorio—es decir, el viejo problema del determinismo o el libre albedrío—, constituyen excelentes ejemplos de esas cuestiones insolubles, pero permanentes, y que tienen de todo menos de insignificantes, que han atormentado durante milenios enteros a los cerebros de Occidente.) En una sociedad democrática, el individuo se ve obligado a ejercitar su capacidad de raciocinio sobre cuestiones de este orden,

porque, de no hacerlo así, es muy posible que tales interrogantes sean contestadas por los enemigos autoritarios de la democracia, y con respuestas que no serán de su agrado. Se ha elegido la palabra *ejercitar* con toda intención, por significar a un tiempo el esfuerzo mental y el físico. Ahora bien: esfuerzo mental quiere decir tomar decisiones, tratar de resolver problemas que no se han resuelto con antelación, procurar equilibrar las generalizaciones que están en pugna mutua y pronunciarse respecto de ellas. Este libro proporcionará al lector serio una amplia oportunidad para practicar un ejercicio así.

No se trata, pues, de un libro cuya intención fundamental sea la de proporcionar información, ni de una obra cuyo propósito sea el de ayudar al lector a que brille en los concursos de acertijos culturales, tan corrientes en las revistas de hoy. Tampoco es una historia de ninguna de las grandes disciplinas: teología, filosofía, humanidades, ciencia, literatura, arte. Un libro conciso que abarcase todas estas ramas no sería más que una simple lista de nombres y unas cuantas etiquetas, más o menos apropiadas, como las de "el etéreo Shelley" o "el melifluo Keats". Y, muy especialmente, éste no es un libro de historia de la filosofía; ni está escrito por un filósofo profesional, ni se ocupa de una manera completa y exhaustiva de ningún filósofo. De lo que se preocupa es de esforzarse en interpretar aquella parte de la obra de los filósofos que se incorporó al clima de opinión de las clases intelectuales. Para usar del distingo establecido por míster D. C. Somervell, se trata más bien de una historia de la opinión que de una historia del pensamiento, no constituyendo, para los que traten de estudiar a fondo la historia de la filosofía formal, un sustitutivo de la misma.

Una última aclaración. Puede ser que al lector serio se le antoje nuestra forma de abordar muchos de estos problemas un tanto frívola, ligera o poco digna. Ésta sí es una dificultad muy particular. Estima el autor que muchas de las grandes cuestiones referentes a la belleza o al bien han venido siendo abordadas, en especial en los pueblos de habla inglesa, con una reverencia tan exagerada, que el *debiera* se ha confundido desastrosamente con el *es*. A los americanos les gusta pensar que son idealistas, y muchos de ellos lo son en realidad. Pero los extranjeros nos reprochan a menudo el que mantengamos nuestros ideales y nuestros hechos en compartimientos completamente separados. Podrá ello no ser muy justo; pero es innegable que su actitud no carece de cierto fundamento. En cuanto pueblo, tenemos tal tendencia a reverenciar exageradamente ciertas ideas abstractas, que nos es muy fácil caer en el error de pensar que, en cuanto hemos adquirido sobre el papel las ideas, en cuanto hemos aceptado teóricamente un objetivo digno de luchar por él, es ya como si lo hubiésemos cubierto. Testimonio de ello,

la carrera de Woodrow Wilson, desde el anuncio de los Catorce Puntos hasta la firma del Tratado de Versalles; testimonio de ello también, la Décimoctava Enmienda. En este libro se hace el ensayo de abordar estas cuestiones con una actitud clínica, una actitud que exige el ocuparse de una gran cantidad de mezquindades y de cosas de poco lustre, para poder comprender qué es lo que tenemos realmente entre manos, cuando estamos estudiando las ideas en su funcionamiento entre seres humanos vivos y reales. No es, pues, una actitud de *irreverencia*, sino de *no reverencia*, la que seguiremos en tanto que vamos realizando nuestro trabajo clínico; no supone en manera alguna la negación de que existan—o de que convenga que existan—la belleza y el bien, del mismo modo que la actitud clínica del médico no supone en forma alguna una negación de la existencia, y de que sea conveniente esa existencia, de la salud y de la cordura.

LOS LÍMITES DE LA HISTORIA DEL INTELECTO

El campo de estudio conocido bajo el nombre de historia del intelecto o de las ideas no es sencillo ni está bien definido. Bajo epígrafes de esta índole podemos encontrar una amplia variedad de temas, desde las obras de los más abstractos filósofos hasta ciertas expresiones de la superstición popular, como, por ejemplo, la triskaidekafobia, que, en más sencillo lenguaje, no significa sino un temor excesivo hacia el número trece. Los historiadores del intelecto se han ocupado de las ideas de los filósofos y de las del hombre de la calle. No obstante, su tarea principal es la de intentar encontrar *las relaciones entre las ideas de los filósofos, intelectuales y pensadores y el modo real de vivir de los millones de seres que llevan adelante el trabajo de la civilización.*

Tal labor es la que fundamentalmente debiera diferenciar la historia de las ideas de esas disciplinas, tan viejas y rutinarias, como la historia de la filosofía, la historia de la ciencia y la historia de la literatura. El historiador de las ideas se interesa por las mismas en cualquier sitio en que las encuentre, concediendo igual importancia a las más exaltadas que a las más sensatas, y a la más refinada lucubración que a los prejuicios más vulgares; pero se interesa por estos productos de la actividad mental humana en la medida en que influyen y son influídos por toda la existencia del hombre. No se ocupará, pues, exclusivamente de las ideas abstractas, que engendran, a su vez, otras ideas más abstractas todavía; por ejemplo, no se ocupará de esa teoría política tan abstrusa que es conocida con el nombre de Contrato Social, ni la considerará sino como un conjunto de razonamientos legales. En cambio, tomará en consideración hasta las ideas más abstractas, en tanto que se hayan ido in-

filtrando en la cabeza y en el corazón de los hombres y de las mujeres corrientes, y explicará, en consecuencia, lo que significó el Contrato Social para aquellos revolucionarios del siglo XVIII que sostenían que sus gobernantes lo habían violado.

La labor es difícil. El historiador de las ideas trata de desarrollar un juego muy complicado de relaciones entre lo que escriben o dicen unos pocos hombres y lo que en realidad hacen muchos. Le es muy fácil descubrir y analizar lo que han escrito y dicho esos pocos, al menos por lo que respecta a los últimos dos mil quinientos años de nuestra sociedad occidental. Por lo que respecta a la Grecia y a la Roma antiguas, los datos registrados no son perfectos, aunque los podemos considerar muy aceptables gracias a la labor de generaciones enteras de eruditos. Pero el resto de la tarea del historiador de las ideas es muy difícil, hasta ese período en que la imprenta y la educación popular empiezan a proporcionarle un archivo, referente al pensar y al sentir del hombre ordinario, constituído por periódicos, revistas, folletos, etc. El historiador está en condiciones de describir con casi absoluta claridad cómo han considerado a Adolfo Hitler toda clase de gentes de Alemania y de fuera de Alemania; en cambio, jamás podrá saber con exactitud en qué concepto tenían a Julio César los millones y millones de hombres, para nosotros desconocidos, que poblaban el mundo grecorromano. En aquel tiempo no existían las encuestas del Instituto Gallup, ni las cartas al editor, ni las revistas populares. Pese a ello, a no ser que quiera limitarse a analizar las ideas en función de otras ideas más, el historiador de las mismas tendrá que hacer un esfuerzo para ensamblar toda una serie de piezas dispersas en una cierta noción acerca de la manera en que las ideas han operado sobre las multitudes.

Realmente, no deja de haber cierta justificación para limitar la historia de las ideas a lo que el difunto J. H. Robinson denominó "clases intelectuales". El profesor Baumer, de Yale, ha definido a la clase intelectual como "no sólo el grupo, hasta cierto punto reducido, de pensadores realmente profundos y originales, es decir, no sólo los que de profesión son filósofos, científicos, teólogos o eruditos en general, sino también los hombres de letras y artistas creadores, los divulgadores y el público constituído por los lectores inteligentes". En cierto sentido, acaso parezca sensato el que la historia de las ideas se limite a los hechos, a los dichos y a los escritos de los intelectuales; y, sin embargo, la definición del profesor Baumer se nos antoja un tanto estrecha. Sólo a partir del siglo XVIII empezamos a encontrar algo que tenga parecido con un público culto. Aparte de esto, existen seres humanos completamente ilustrados—y hasta, en un sentido erudito, pedante y teórico, completamente obtusos—que tienen ideas acerca del bien y del mal y pro-

pósitos que pueden ser, y son, expresados en palabras; seres que están movidos por toda suerte de creencias, de devociones, de supersticiones, de tradiciones y de sentimientos. Merece la pena escribir la historia de las clases intelectuales, pero bien entendido que ella no es toda la historia del intelecto; o, si consideramos que lo es, habrá que buscar algún otro nombre para lo que constituye el tema de este libro.

De hecho son muy numerosas las fuentes para el estudio de las ideas (en el sentido más lato) de los hombres y mujeres corrientes. La literatura, evidentemente, tiene menos pureza intelectual, es menos selecta, que la filosofía formal o la ciencia. Lo que nos ha quedado de los tiempos anteriores a la imprenta es, desde luego, relativamente selecto. Lo que nos resta de los tiempos de griegos y romanos, así como de la Edad Media y del Renacimiento, se parece mucho más al *The New York Times* y a Bernard Shaw que a *María, o la hija de un jornalero.* Sin embargo, aún tenemos una gran cantidad de cosas que, sin lugar a dudas, se encuentran mucho más cerca de la tierra que la filosofía. Podemos comprobar cómo era el filósofo Sócrates, tal como se aparecía a su discípulo Platón, si leemos *Las nubes,* de Aristófanes, en la que un dramaturgo popular, al que el éxito sonreía, se burla donosamente de Sócrates. Podemos también contemplar a los hombres y mujeres de la Edad Media, no sólo tal como nos los han descrito los teólogos y filósofos, sino como seres terrenos, semejantes a los que Chaucer describió en sus *Cuentos de Canterbury.*

El hombre común ha dejado, sin discusión alguna, muchas otras huellas de su paso que las recogidas en lo que solemos llamar literatura. De las religiones tenemos no sólo lo que suele denominarse teologías—es decir, los elementos intelectuales que de forma más clara corresponden a lo que, en asuntos seculares, se denomina filosofía—, sino también la liturgia, los oficios diarios e inclusive lo que, si nos situamos en un plano de superioridad, designaremos como supersticiones del hombre antiguo y medieval. Una gran parte de lo que ha de manejar el historiador de las ideas ha sido reunida por ciertos especialistas llamados historiadores de la sociología, que se han propuesto la tarea de descubrir cuál fué la forma auténtica en que vivían los hombres y mujeres de todas clases. Estos historiadores de la sociología se han interesado a menudo, no sólo por lo que los hombres y las mujeres comían, vestían y hacían para ganarse el sustento, sino también por lo que pensaban que estaba bien y mal, y por lo que esperaban de este mundo y para el otro. En cierto sentido, muchos historiadores de este tipo han llegado a convertirse en historiadores de las ideas, al centrar su atención en aquello que pueda rondar por el corazón y por la cabeza del hombre de la calle.

Así, pues, la tarea completa del historiador de las ideas consiste en reunir en un conjunto inteligible los materiales que se escalonan entre los conceptos filosóficos abstractos y los actos concretos de los hombres. En un extremo de su espectro anda muy cerca de convertirse en un filósofo, o, al menos, en un historiador de la filosofía, y en el otro se aproxima al historiador de la sociología, o al historiador a secas, que se ocupa de la vida cotidiana de los seres humanos. No obstante, su labor específica consiste en conjugar ambos extremos, en seguir de cerca a las ideas en su itinerario, a veces bastante tortuoso, desde el estudio o el laboratorio hasta el mercado, la reunión, el hogar, la cámara legislativa, el tribunal de justicia, la mesa de conferencias y el campo de batalla.

Al desarrollar esta ambiciosa tarea, el historiador de las ideas puede que encuentre que ha invadido otro terreno más de estudio, que, desde tiempo ha, viene siendo cultivado por ciertos eruditos. Nos referimos a ese campo impreciso y que todo lo abarca, conocido tradicionalmente por filosofía de la historia. El que cultiva esta disciplina procura utilizar su conocimiento de lo que ha ocurrido en el pasado para tratar de revelar los misterios del destino del hombre. Una filosofía de la historia completa (como todas y cada una de las filosofías) tratará de proporcionar las respuestas finales a todos los grandes problemas: ¿Qué vida debemos considerar buena? ¿Cómo pueden seguirla los seres humanos? ¿Qué perspectivas tienen de seguirla? En una palabra, ¿dónde estamos y hacia dónde vamos?

En un capítulo posterior tendremos ocasión de ver a qué se debe el que, en este punto medio del siglo XX en que nos encontramos, algunos de los sistemas filosóficos más populares no sean en realidad sino filosofías de la historia, y el que sean conocidos, en todos los sitios en que se discuten asuntos de elevado nivel intelectual, los nombres de Spengler, Sorokin y Toynbee. De momento, sólo necesitamos advertir que el historiador de las ideas, por más que sienta la tentación de revestirse con el manto de profeta y filósofo de la historia, debe resistirse enérgicamente a hacerlo. Trabajará con mucho más provecho si se limita a la labor—más modesta, pero suficientemente ardua aún—de caracterizar las diversas formas en que las contestaciones que los hombres han dado a los grandes problemas—la vida, el destino, el bien, la verdad, Dios—han afectado aparentemente la conducta de los mismos. Puede que tenga sus propias contestaciones para algunos, por lo menos, de esos grandes problemas, y las tendrá con seguridad, desde luego, si es un ser humano normal; pero si guarda fidelidad a esas tradiciones de la ciencia y de la investigación que han venido madurando durante largo tiempo para ser utilizadas por el historiador moderno, hará cuanto pueda para que no queden afectadas por sus propias con-

testaciones las referencias que vaya dando de las respuestas de los demás hombres. También sobre esto volveremos a insistir en capítulos posteriores, en los que diremos algo más acerca del método y de la objetividad científicos y de sus relaciones con el estudio de la conducta humana. Bastará aquí señalar que la historia de las ideas, tal como en este libro se interpreta, no constituye una respuesta a todos los problemas que agobian al hombre moderno, sino más bien una ayuda para que pueda plantearse con más claridad algunos de estos problemas y, en todo caso, una indicación acerca de qué consecuencias pueden derivarse de los diversos intentos para resolverlos.

Convendrá, desde luego, advertir al lector que la labor de seguir la pista a los efectos que las ideas han ido ejerciendo, y que todavía ejercen, sobre grandes masas de hombres de nuestra sociedad occidental, no pueden llevarse a cabo sino con ciertas imperfecciones. No se trata simplemente de que las fuentes históricas anteriores a los tiempos modernos no existan o resulten difíciles de reunir: siempre habrá especialistas competentes que, una vez que hayan dirigido su atención a este problema, podrán, en unas cuantas de las generaciones venideras, hacer algo que venga a corregir nuestra escasez de materiales. Pero hay una dificultad más grave. Y es que todavía somos incapaces de comprender con la suficiente claridad, pese a los trabajos de psicólogos, sociólogos y filósofos, qué es lo que se produce en el pensamiento y en el sentir de las gentes, qué es lo que las mueve a la acción o a la inacción. Sobre todo, ocurre que los hombres que han venido estudiando estos problemas durante largo tiempo no se ponen de acuerdo, en modo alguno, en lo que respecta al papel que en la conducta humana desempeñan la razón, la lógica, las ideas, el conocimiento, en contraposición a las emociones, el sentimiento, las tendencias, los impulsos. Dichos hombres coinciden—sin que sea de modo absoluto, ni mucho menos—en que, en la conducta real del hombre, pueden encontrarse componentes tales como lo racional y lo irracional, pero sin que encontremos ninguna pareja de definiciones de estos términos que nos resulte realmente útil.

EL PAPEL DE LAS IDEAS

Nos quedan por considerar, así pues, unas cuantas cuestiones, un tanto fastidiosas, referentes a métodos y otras, quizá, de tipo filosófico, antes que nos encontremos en condiciones de abordar el estudio de nuestra herencia intelectual como occidentales, en sus fuentes de origen griegas y hebreas. El historiador de las ideas va a tratar de ver cómo actúan las mismas en este mundo, va a estudiar las relaciones entre lo que los hombres dicen y lo que en la

práctica hacen. ¿Qué quiere dar a entender, pues, cuando habla de las ideas y cuando dice que las mismas actúan sobre este mundo? Ya éstos son en sí problemas filosóficos, en torno a los cuales los hombres vienen discutiendo hace largo tiempo sin llegar a un acuerdo, hecho que, por sí solo, debe convencernos de que estos problemas no pueden ser resueltos de la misma manera que cualquier chico americano podría contestar preguntas como la de qué es lo que el ingeniero automovilista llama carburador, o la de qué quiere decir cuando habla de que un carburador está funcionando.

No hay lugar a duda de que las ideas son bastante distintas a los carburadores; pero no cometáis el error de pensar que son menos reales que éstos, menos importantes para nuestra vida, o que sólo son simples palabras que no tienen importancia alguna. Tomaremos aquí la palabra *ideas* en un sentido muy amplio, llegando a abarcar en el mismo casi todos los ejemplos coherentes de las realizaciones del intelecto humano expresadas por medio de palabras. En este sentido, el "¡ay!" que profiere un hombre cuando se golpea el dedo con un martillo no es, en modo alguno, una idea, mientras que su expresión "me he dado un golpe en el dedo con un martillo" es ya, aunque muy sencilla, una proposición y, en consecuencia, una idea. La nueva expresión "me duele el dedo porque me he pegado un martillazo" empieza ya a abarcar ideas más complejas. Juicios tales como "me duele el dedo porque el martillazo ha afectado a ciertos nervios, los cuales han transmitido a mi sistema nervioso central un tipo de estímulo asociado con eso que solemos llamar dolor", o como "me duele el dedo porque Dios me está castigando por mis pecados", constituyen proposiciones muy complicadas ambas, que nos transportan a dos importantes dominios del pensamiento humano: el científico y el teológico.

Pues bien: la clasificación de todos los tipos de ideas que concurren a la formación de lo que solemos llamar conocimiento constituye en sí la tarea principal de diversas disciplinas, entre las que se encuentran la lógica, la epistemología y la semántica. Y aún queda después la labor de decidir qué clase de conocimiento es el verdadero, o hasta qué punto es verdadero un conocimiento determinado, y otros trabajos por el estilo que aquí no podemos abordar. Es casi de ayer mismo el interés amplísimo que ha despertado el estudio de la semántica, o análisis de los complicados procedimientos mediante los cuales resultan interpretadas las palabras a medida que van siendo usadas para establecer la comunicación entre los seres humanos. Para nuestros propósitos actuales nos bastará con establecer una distinción fundamental entre dos tipos de conocimiento: el cumulativo y el no cumulativo.

El mejor ejemplo de conocimiento *cumulativo* lo constituyen las que solemos llamar ciencias de la Naturaleza o exactas. Desde

que, hace varios miles de años, comenzaron en el Mediterráneo oriental los primeros estudios sobre astronomía y sobre física, nuestras ideas acerca de estas disciplinas se han ido *acumulando*, han ido constituyendo poco a poco la astronomía y la física que estudiamos en el Instituto y en la Universidad. Este proceso de constitución no ha sido completamente gradual, aunque en su conjunto se ha ido verificando de forma bastante sostenida. Aún se dan por buenas algunas de las ideas o teorías que ya se conocían desde la misma iniciación de estas ciencias, como ocurre con las ideas del antiguo griego Arquímedes sobre la gravedad específica; pero muchísimas otras han venido a añadirse al reducido núcleo de las primitivas, al tiempo que otras más iban siendo desechadas por falsas. El resultado de todo ello es una disciplina, una ciencia, con un sólido núcleo, universalmente aceptado, de conocimientos acumulados, y una superficie exterior, en continuo desarrollo, de conocimientos nuevos. Las disputas—y los científicos discuten tanto como los filósofos o los particulares—están centradas en torno, no al núcleo, sino a esta superficie exterior en desarrollo. El núcleo es aceptado como verdadero por todos los científicos.

Como es natural, los conocimientos nuevos pueden de rechazo llegar a afectar a todo el núcleo, originando lo que, de manera no muy arbitraria, pudiéramos llamar una *revolución* en la ciencia. De este modo se han reflejado en el núcleo de la física de Newton la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad.

Para encontrar un ejemplo de conocimiento *no cumulativo* es preferible que acudamos al campo de la literatura. Los literatos establecen ciertas proposiciones, sostienen determinadas ideas acerca de los hombres, del proceder bueno y malo, de las cosas hermosas y de las feas. Hace más de dos mil años que los literatos escribían en Grecia sobre estos asuntos, al tiempo que otros hombres se ocupaban en dicho país de escribir acerca de los movimientos de las estrellas o de los desplazamientos de los cuerpos sólidos en el agua. Pues bien: los escritores contemporáneos siguen escribiendo hoy en día exactamente sobre las mismas cosas de las cuales se ocuparon los griegos, y de una forma completamente análoga, lo que no supone un aumento claro y firme de conocimientos, mientras que nuestros científicos, por el contrario, tienen sobre la astronomía y la física muchísimos más conocimientos, ideas y proposiciones que pudieran tener los griegos.

Para decirlo de forma más sencilla: si se trajera a la tierra, a mediados de nuestro siglo XX, a un literato griego como Aristófanes, o a un filósofo griego como Platón, y se les pusiera al habla con nosotros (aun sin haber adquirido ningún conocimiento posterior al que tenían cuando murieron), podrían inmediatamente ponerse a charlar de literatura o de filosofía con G. B. Shaw o con John

Dewey, y sentirse como en su propia casa, mientras que un científico griego como Arquímedes, en situación análoga, incluso aunque fuese un genio, necesitaría emplear una buena porción de días en asimilar los textos elementales y avanzados de física y en adquirir las suficientes matemáticas para poder empezar a charlar, aunque no fuese más que sumariamente, con un físico moderno como Bohr o Einstein. O, dicho de otro modo, un moderno estudiante universitario americano no es más sabio que uno de los sabios de la antigüedad, ni tiene un gusto más depurado que un artista de la antigüedad, pero sabe muchísima más física que la que haya jamás conocido el más grande de los científicos griegos. Por conocer, también conoce más *hechos* acerca de la literatura y de la filosofía de los que pudo conocer el griego más sabio del año 400 a. de J. C.; pero en lo que se refiere a la física, no sólo es que conoce más hechos, sino que comprende las relaciones entre los mismos, esto es, las teorías y las leyes.

La distinción entre el conocimiento cumulativo y el no cumulativo es útil y evidente, que viene a ser todo lo que se necesita de una distinción. Esta distinción no significa el que la ciencia sea buena y útil, mientras que el arte, la literatura y la filosofía son malos e inútiles, sino que, sencillamente, son distintos en lo que respecta a sus atributos en orden a las formas de acumulación del conocimiento. Mucha gente cree que esta distinción supone el que el arte es, en cierta medida, inferior a la ciencia y se siente ultrajada por la misma hasta el punto de negar de plano cualquier grado de verdad o de utilidad que se pueda atribuir a semejante diferenciación. Ello no es más que una costumbre corriente en el hombre, con la que el historiador de las ideas tiene que contar.

Quizá todo se deba simplemente a que, durante los últimos trescientos años, la ciencia ha ido acumulando conocimientos con extraordinaria rapidez, en tanto que el arte, la literatura y la filosofía han necesitado varios milenios para ir acumulándolos con mucha lentitud. Puede que nuestros grandes hombres sean, en cierto sentido, más sabios que los de la antigüedad; y puede que la sabiduría media, o sentido común, de los ciudadanos de Norteamérica sea superior a la de los atenienses. Pero estas cuestiones son muy difíciles de medir y poco susceptibles de que sobre las mismas recaiga una conformidad general: el carácter cumulativo del conocimiento científico es punto menos que indiscutible. Ni siquiera el defensor más optimista del progreso en el arte y en la filosofía se atrevería a llegar a establecer la proporción: Shakespeare es a Sófocles como Newton es a Arquímedes.

Todo lo que precede no tiene más remedio que llevar a una simplificación excesiva en la distinción entre el conocimiento cumulativo y el no cumulativo. De manera muy especial en lo que afecta

a toda una serie de generaciones de pensadores de Occidente, así como a muchos de los modernos, no se hace la debida justicia a esa parte del conocimiento humano que no va comprendida en la palabra *ciencia*, al ponerle el rótulo de "no cumulativa". Cabe argüir que las que generalmente se denominan ciencias sociales tienen a su favor el no ser precisamente como unas débiles imitaciones de las ciencias naturales, sino que poseen un cuerpo de doctrina acumulada acerca de las interrelaciones entre los seres humanos, conocimiento que no es sólo una acumulación de hechos, sino también una interpretación válida de los mismos. De este modo, en el siglo y medio que va desde Adam Smith hasta lord Keynes, los economistas han llegado a comprender a fondo muchas más cosas sobre lo que es la actividad económica que las que conoció el economista escocés. Puede también aducirse el que los filósofos, pese a que todavía afrontan ciertos problemas de los que ya se preocuparon Platón y Aristóteles, vienen mejorando de siglo en siglo sus métodos analíticos y depurando, con creciente precisión, las propias cuestiones que se plantean. Y, por último, aunque el cínico pueda decir que todo lo que aprendemos de la Historia es que jamás nos enseña nada, la mayor parte de nosotros estaremos dispuestos a sostener que, de siglo en siglo, el hombre de Occidente ha ido levantando un sistema de sabiduría y de buen gusto que fué desconocido por los griegos. Hasta qué punto esa sabiduría y ese buen gusto están esparcidos en nuestra sociedad, es problema aparte.

En realidad, tanto en lo que se refiere al conocimiento cumulativo como al no cumulativo, el problema de la *divulgación* del conocimiento, el problema de corregir los errores más comunes del pensamiento público, es tan importante, por lo menos (en una sociedad democrática acaso lo sea más), como el de conseguir que los entendidos coincidan en sus apreciaciones. Esto debiera resultar evidente, en un campo como el de la economía, a todo el mundo, salvo, quizá, a los que manifiestan un desdén más ostensible por el pensamiento económico. Los economistas, desde luego, disienten entre sí. Igual les ocurre a los médicos. Hasta en la misma América de nuestros días, donde la Medicina goza de un elevadísimo prestigio entre todas las clases sociales, no es fácil, ni mucho menos, educar al público hasta el punto de que proceda sensatamente en asuntos de esta índole. Por lo que respecta a las cuestiones económicas, el público de mediados del siglo XX es completamente incapaz de sacar partido del gran número de conocimientos acumulados que poseen los técnicos; si no fuera así, no estaríamos tratando, como lo estamos, de restaurar algo que se parezca a un comercio internacional compensado mundialmente, mientras nos empeñamos en conservar un elevado nivel general, y, con frecuencia, niveles particulares elevadísimos de protecciones arancelarias.

El historiador de las ideas debe preocuparse, sin lugar a dudas, tanto del conocimiento cumulativo como del no cumulativo, poniendo todo lo que esté de su parte para distinguir como corresponde el uno del otro, para precisar sus relaciones mutuas y para estudiar los efectos respectivos sobre el proceder humano. Ambos tipos de conocimiento son importantes, y cada uno de ellos tiene su misión específica en este mundo.

Llegamos así a la segunda de nuestras preguntas: ¿Cómo actúan las ideas en este mundo?... Cualquiera respuesta que se dé habrá de tomar en consideración el hecho de que las *ideas*, con mucha frecuencia, son realmente *ideales*, esto es, expresiones de las esperanzas y de las aspiraciones, objetivos del deseo y del esfuerzo humano. Decimos, por ejemplo, que "todos los hombres son iguales por nacimiento" o, como el poeta Keats:

> "La belleza es la verdad, y la verdad, la belleza." Esto es todo lo que se sabe en la tierra, y lo que se precisa saber.

¿Qué significan afirmaciones como éstas? Si afirmáis que un cuerpo pesado y otro ligero, si se dejan caer libremente en el aire lo hacen con diferentes aceleraciones, podéis subir a una torre, hacer el experimento de dejarlos caer y ver qué pasa. Esto es precisamente lo que hizo Galileo en la torre inclinada de Pisa. Es posible que ciertos testigos hagan una comprobación análoga y cabe esperar que se pongan de acuerdo una vez que hayan cotejado sus observaciones. Pero tal vez no podáis hacer una demostración de la afirmación de que los hombres son iguales o de que hay una identidad entre la verdad y la belleza, al menos siguiendo un procedimiento semejante, y podéis tener la absoluta seguridad de que, después de haber argumentado tales proposiciones, una representación de seres humanos, elegida al azar, no mostrará una conformidad absoluta respecto de las mismas.

En general, el tipo de conocimiento que hemos denominado cumulativo, es decir, el conocimiento científico, es susceptible de esa clase de comprobaciones que permiten que todos los hombres razonables y debidamente instruídos se pongan de acuerdo acerca de su verdad o de su falsedad; y el que hemos denominado no cumulativo, ni es susceptible de una comprobación así ni permite que se llegue a un acuerdo semejante. De aquí que, como ya se afirmó anteriormente, hayan sacado en conclusión algunos que el conocimiento no cumulativo no tiene la menor utilidad por no ser realmente conocimiento, por carecer de significado y, sobre todo, por no producir ningún efecto real sobre la conducta humana. Este tipo de gentes suelen considerarse a sí mismas como realistas empedernidos, como personas de sensibilidad suficiente para saber a qué es

a lo que el mundo se asemeja en realidad. En verdad, son más bien gentes equivocadas, con tanta estrechez de miras como los más ingenuos de los idealistas que condenan.

Pues una proposición como la de que "todos los hombres son iguales por nacimiento" significa, al menos, que alguien desea que todos los hombres sean, en ciertos aspectos, iguales. Expuesta en la forma "todos los hombres deben ser iguales", la proposición constituiría abiertamente lo que llamamos un ideal. Para el historiador de las ideas, esta confusión entre el *debe* y el *es* se convierte en otro de los hábitos del pensamiento humano que conviene rehuir. Aparte de esto, comprobará que el *debe* y el *es* se influyen mutuamente, y no son independientes entre sí, ni recíprocamente contradictorios (al menos, con mucha frecuencia), sino que constituyen partes de un proceso total. Realmente, comprenderá que los esfuerzos para salvar el abismo entre lo ideal y lo real, entre el *debe* y el *es*, constituyen uno de los principales motivos de interés que brinda la historia de las ideas. El abismo jamás ha sido salvado, como es natural, ni por los idealistas que niegan el *es* ni por los realistas que niegan el *debe*. Los hombres no se comportan de acuerdo con los ideales que profesan, ni se atienen en sus actos a las consecuencias lógicas (racionales) de éstos; en este aspecto, el realista se apunta un tanto. Pero esos ideales que profesan no carecen de significado, y el pensar acerca de los ideales no es una actividad tonta e ineficaz, que para nada influya en sus vidas. Los ideales, al igual que los apetitos, ponen en acción a los hombres; aquí se marca su tanto el idealista.

Hoy por hoy, en los Estados Unidos, estamos quizá más propensos a vernos descarriados por el error del realista que por el idealista, aunque en el transcurso de nuestra historia hemos sido seducidos por muchos ideales. El estudio de la historia de las ideas debiera, una vez más, ayudarnos a comprender el porqué de ello. Pero de momento podemos contentarnos con la observación de que en la historia del hombre no existen hechos importantes que no estén en alguna manera relacionados con las ideas, de la misma manera que no hay ideas importantes que no estén en conexión con los hechos. Ese debate, tan favorito, tanto de los marxistas como de sus adversarios, acerca de si los cambios de tipo económico son o no más fundamentales que los demás, no tiene sentido desde un punto de vista lógico. Ningún ingeniero industrial soñaría en discutir si es la gasolina o la chispa la que hace que ande un motor de combustión interna, dejando aparte qué fué primero, si la gasolina o la chispa. Ningún historiador de las ideas necesita ponerse a discutir si son las ideas o los intereses los que mueven a los hombres en sus relaciones sociales, ni cuáles son primero. Tanto sin gasolina como sin chispa no hay motor que ande; tanto sin ideas

como sin intereses (o apetitos, o impulsos, o factores materiales), no hay vida, no hay una sociedad humana operante, y no hay historia de la Humanidad.

LA IMPORTANCIA ACTUAL DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

El estudio de la historia de las ideas es especialmente importante en nuestros pensamientos, porque un estudio de tal índole debiera contribuir a perfilar nuestras concepciones en torno a la solución que puede darse a uno de los principales problemas del día. Este problema nos ha sido expuesto a través de un sinfín de medios educativos y propagandísticos; unas veces, desapasionadamente; otras, llegando a un completo histerismo. Los periodistas gustan de expresarlo, poco más o menos, de la siguiente forma: la ciencia y la tecnología han hecho viables armas que pueden destruir a la especie humana en la próxima guerra; nuestra sabiduría política y moral, por el contrario, parece no haber imaginado procedimiento alguno para impedir la próxima guerra. Tenemos que encontrar una manera—dicen—de elevar nuestra sabiduría política y moral (hasta el presente, no cumulativa o, en el mejor de los casos, muy lentamente cumulativa), así como sus aplicaciones, al mismo tiempo que ocupan nuestro conocimiento científico (rápidamente cumulativo) y sus aplicaciones a la técnica, y tendremos que encontrarla pronto, para evitar que se produzca la próxima guerra.

La cuestión puede exponerse en los términos, más ecuánimes, de que ya nos hemos servido. Lo que hemos llamado conocimiento cumulativo ha permitivo a los hombres, especialmente en los tres siglos últimos, alcanzar un dominio extraordinario sobre su medio ambiente no humano. El hombre no sólo manipula la materia inorgánica, sino que puede hacer mucho en orden a constituir organismos vivos; puede criar animales para su utilización al máximo por el género humano; puede tener bajo su dominio numerosos microorganismos, y prolongar la vida humana en los países avanzados mucho más del límite que parecía posible hace sólo unas cuantas generaciones.

Pero el hombre no ha conseguido triunfos de la misma entidad en lo que respecta al dominio del medio ambiente humano, en los niveles más altos del proceder consciente del hombre. El conocimiento de por qué los hombres desean ciertas cosas, de por qué matan a otros hombres para conseguirlas, de cómo pueden ser modificados o satisfechos esos deseos; el conocimiento, en una palabra, de una gran parte del campo que la conducta humana abarca, parece que es de tipo no cumulativo más bien que cumulativo. Ahora bien: este conocimiento no cumulativo, ya sea filosofía, teología, conocimientos prácticos o simple sentido común, jamás ha sido su-

ficiente para conservar la paz sobre la tierra, y no digamos para desterrar de las relaciones entre los hombres toda maldad. A no ser que nos hagamos con otro tipo de conocimientos acerca de la conducta humana, conocimientos cumulativos de la índole de los que poseen el físico o el biólogo—dicen los alarmistas—, llegaremos a atascar nuestros problemas en un atolladero tal, que nuestra civilización, y hasta es posible que incluso la especie humana, resulten destruídas.

Resumiendo la cuestión, uno de los grandes problemas de nuestra época es el siguiente: ¿Son capaces las llamadas ciencias sociales de poner al hombre en condiciones de dominar su medio humano en una medida similar a aquella en que las ciencias naturales le han consentido dominar su medio no humano? Un historiador de las ideas actuales se siente casi irremediablemente atraído a centrar su trabajo en torno a este problema, y a concretarse fundamentalmente en el estudio del modo en que los hombres del pasado han tratado los problemas básicos de las relaciones humanas. En cierto sentido, compondrá una historia de las ciencias sociales.

Convendrá señalar rotundamente que la historia de las ideas no proporcionará, de por sí, las contestaciones a los problemas que nos atormentan actualmente a todos. Estos problemas no pueden ser solucionados más que por el esfuerzo colectivo de todos nosotros, y por procedimientos que no es capaz de predecir el más sabio de los filósofos o de los científicos, y, casi nos atraveríamos a decir, ni siquiera el más sabio de los periodistas. Si las ciencias sociales siguen la ruta emprendida por las naturales, las respuestas a los grandes problemas serán dadas por el tipo de personas que llamamos genios; pero éstos no serán capaces de dar dichas respuestas más que basándose en el paciente trabajo de miles de obreros de la investigación y de la vida práctica. Y lo que aún es más importante, sólo podrán ser traducidas esas respuestas, en una sociedad democrática, a una acción social efectiva, si los ciudadanos de dicha sociedad tienen cierto conocimiento básico acerca de qué es lo que está pasando. El estudio de la historia de las ideas puede ser provechoso, tanto para los que realizan una activa labor en cuanto a las relaciones humanas como para aquellos cuya tarea principal se desarrolla en otros terrenos.

Para los que se ocupan directamente de las relaciones humanas, bien como sociólogos, bien como trabajadores prácticos, es de la mayor importancia el conocimiento acerca de cómo se han comportado los hombres en el pasado. Ya veremos en un capítulo posterior que el problema relativo a los usos y limitaciones del estudio histórico ha constituído motivo de repetida controversia en ciertos períodos de nuestra civilización occidental. Siempre ha habido individuos a los que el estudio de la historia se les ha antojado inútil

y hasta vicioso, como si fuese una limitación en esas posibilidades que el espíritu humano tendría de irse remontando, si la historia no lo arrastrase por los suelos. Pero el veredicto general de nuestra civilización occidental ha sido el de que el conocimiento de la historia es, como mínimo, una ampliación de la experiencia del individuo, por lo que tiene para la inteligencia humana, que se sirve de la experiencia, un determinado valor. Y, ciertamente, el tipo de conocimiento que hemos denominado cumulativo—ciencias naturales—está condicionado por ese punto de vista, según el cual, las generalizaciones válidas dependen de la amplitud de nuestra experiencia, incluída en ella lo que comúnmente llamamos historia. Así, las ciencias históricas o genéticas, tales como la geología histórica o la paleontología, son tan esenciales como las analíticas (la química, por ejemplo) para conseguir las realizaciones de las ciencias naturales. Respecto de las sociales, la historia desempeña un papel igualmente imprescindible.

Para que puedan avanzar las ciencias sociales habrá que completar la experimentación y el trabajo sobre el terreno con la historia. Para que no perdamos el tiempo en callejones sin salida, es esencial que dispongamos de un registro amplio de las cosas que el hombre ha ido haciendo en el pasado. La Organización Educativa, Científica y Cultural de las Naciones Unidas (UNESCO) está empeñada en un vasto estudio cooperativo de esas tensiones que amenazan resolverse en conflictos violentos. Ninguna de dichas tensiones puede comprenderse sin prestar cierta atención a las respectivas historias, a las historias de los litigios que las alimentan. La historia proporciona de este modo algunos de los datos esenciales, la materia prima de los hechos, el registro de los ensayos y de los errores, que son precisos para llegar a una comprensión de la forma de proceder del hombre actual.

Pero más importante todavía es la utilidad que el conocimiento de la historia, y especialmente de la historia de las ideas, puede suponer para todos aquellos de nosotros que realizamos esas numerosas e importantes tareas de nuestra civilización que no exigen un conocimiento especializado de las ciencias sociales, o para el trabajo de creación dentro de las mismas. Puede perfectamente imaginarse una sociedad en que un puñado de hombres entendidos manejasen, con destreza y eficacia, las masas humanas; Aldous Huxley ha imaginado una sociedad precisamente así en su novela *Brave New World* (traducida al español con el título de *Un mundo feliz)*, y B. F. Skinner ha inventado otra, más ingeniosa todavía, en su libro *Walden Two.* Es un ideal que tienta a menudo a los que tienen temperamento de ingeniero. Pero este producto de lo que pudiéramos llamar "la ingeniería de la cultura" no sería una sociedad precisamente democrática e, incluso, si pudiéramos llegar a conseguirlos, lo que

es en extremo dudoso, los norteamericanos educados en nuestras tradiciones nacionales no serían posiblemente capaces de trabajar en pro de tal sociedad. Acostumbramos confiar en las soluciones democráticas, amplias y voluntarias de nuestros problemas, en las soluciones a que se llega a través de una discusión extensa y libre de los mismos y de decisiones que se toman como resultado de cierto tipo de recuento de las de los individuos. Es indiscutible que los científicos, la minoría creadora, propondrá soluciones; pero no se llegará a ellas hasta que todos nosotros las comprendamos y las pongamos en práctica porque las comprendemos, las aprobamos y las deseamos nosotros mismos.

También en este punto puede servirnos de ilustración lo que ha ocurrido con las ciencias naturales. Los patólogos, los inmunólogos y los médicos en general han realizado ese trabajo creador por el que están a punto de ser desterradas ciertas enfermedades, como el tifus y la difteria, por ejemplo. Pero en nuestra sociedad este considerable progreso, en lo que a la salud pública se refiere, ha sido posible debido, única y exclusivamente, a que en estos últimos tiempos una inmensa mayoría de la gente ha llegado a tener una idea, aunque un tanto imperfecta, de la teoría sobre el origen bacilar de las enfermedades, y debido también a que ha deseado desterrar las mismas, colaborando libre e inteligentemente, en su mayoría, en el trabajo de los expertos.

Es cierto que se han conseguido algunos avances en cuanto a la eliminación de ciertas enfermedades, como el tifus y la difteria, por técnicos que han trabajado en medio de una población ignorante, una población con ideas completamente distintas a las que nosotros tenemos sobre las enfermedades. Hasta en la misma India y en África se ha mejorado la salud pública. Pero esta mejora ha sido más lenta que entre nosotros, y menos firme, y ello precisamente porque esos técnicos no han podido compartir realmente sus conocimientos con el resto de la población, sino que han tenido que recurrir a su autoridad, a su prestigio, a su capacidad de persuasión y hasta a diversas estratagemas, para imponer sus prescripciones.

El proceso que sigue una innovación acertada, desde que en el cerebro del genio surge la idea hasta que se difunde activamente, alcanzando los más amplios círculos de seres humanos—proceso que ha constituído el tema de los últimos párrafos—, es uno de los muchos problemas importantes acerca de los cuales nuestro conocimiento es todavía relativamente reducido. Podemos tener la seguridad de que hay en ello problemas, y de que la engañosa frase, atribuída a Emerson, de que "si un hombre inventa una ratonera más perfeccionada, el mundo construirá un sendero hasta su puerta", es algo que, como mínimo, nos desorientará. Es posible que

los senderos formen una verdadera maraña; puede también que no haya en absoluto sendero alguno. La vacunación tuvo primero que ganarse a la clase médica y después al público, a pesar de que, en general, el proceso de su popularización ha sido relativamente sencillo. Y ¿qué decir de las ideas de Marx? ¿Qué tortuoso sistema de caminos ha podido enlazar el Museo británico con el Kremlin? Y adviértase que, en lo que a este punto respecta, no existe, ni aun entre los entendidos, ese grado de consenso general sobre la verdad y la validez de las ideas de Marx que, en lo que se refiere a la vacuna, se ha alcanzado.

Si nuestros entendidos llegan a dar efectivamente con procedimientos para curar, o al menos para mitigar, enfermedades sociales tales como la guerra, las crisis, el paro, la inflación, la delincuencia, el crimen y todo ese cortejo de miserias que acompaña al mal, no conseguirán que resulten viables dichos procedimientos, a no ser que todos nosotros tengamos cierta idea de por dónde se andan. Y si en nuestra propia época no es muy grande el progreso de las ciencias sociales, y si tenemos que confiar en ese tipo de dirigentes y de ideas sobre los seres humanos a que nuestros antecesores tuvieron que acogerse, estará claro que será más importante todavía el que todos los miembros de una sociedad democrática tengan ciertos conocimientos sobre la historia de las ideas. Si en nuestros días nos fracasan los entendidos y nos vemos precisados a acogernos otra vez al sentido común, es importante que el sentido común sea verdaderamente común. La historia, al igual que todas las formas de la experiencia, constituye una guía sumamente útil para la formación del sentido común. Es una guía, no un dirigente infalible ni un fautor de milagros. Si lo que queréis es milagros—deseo, en verdad, muy típicamente humano—, tendréis que buscar en algún otro sitio que no sea la historia. Clío es una diosa muy limitada.

ALGUNOS TIPOS DE HISTORIA DE LAS IDEAS

Hemos llegado a tener, en este comedio de nuestro siglo XX, un registro impreso tan completo de lo que han realizado y dicho los seres humanos en el pasado (registro formado tanto por los documentos originales como por los comentarios que sobre los mismos han realizado generaciones sucesivas de críticos y de historiadores), que no hay nadie capaz ni siquiera de leerse una porción regular de lo que guardamos en nuestros archivos. Una vida entera no bastaría para leer todo lo que poseemos en cuanto a escritos de autores griegos y de obras sobre los mismos. El que escribe sobre historia y, del mismo modo, el que la lee, tiene que escoger y seleccionar entre este inmenso cúmulo de escritos. Es algo que no por sabido tiene menos importancia.

El problema crítico que todos nosotros tenemos que afrontar es el de cómo elegir, el de cómo diferenciar lo importante de lo insignificante, y el de cómo reconocer lo importante cuando nos topamos con ello. Una contestación completa a tales preguntas exigiría un libro entero acerca de la metodología de la historia; aquí no podemos pretender más que justificar, a grandes rasgos, el sistema que hemos seguido en este libro para elegir. Pero empezaremos por examinar algunos otros sistemas posibles, que hemos dado de lado.

Un sistema plausible para elegir, sistema que goza de gran popularidad actualmente en Norteamérica, es el de escoger lo que se supone que está *vivo* hoy en día para nosotros, prescindiendo de lo que se supone que está *muerto*. Se piensa que aquello es lo importante, mientras que esto carece de interés, salvo para el pedante y el especialista: en consecuencia, vayamos, sea como sea, al "pensamiento vivo" de Platón, y no a esa parte de su pensamiento que sólo tenía aplicación para los griegos de su época.

La dificultad estriba en saber qué se quiere dar a entender por *vivo* al establecer tal contraposición, y si lo que se quiere significar es "aceptado como verdadero por la inmensa mayoría de la gente". En tal caso, puede argüirse que todo lo que necesita saber el físico a propósito de la física griega es aquella parte de la misma que todavía se sigue aceptando como verdadera. Y, sin embargo, hasta el mismo científico puede aprender mucho de la historia de la ciencia: puede aprender con qué facilidad cabe cometer errores, y qué difícil es introducir innovaciones acertadas, hasta en un campo como éste. Y puede aprender que la ciencia no es una torre de marfil, sino una parte del total de la vida humana.

No obstante, la física es un ejemplo claro de conocimiento cumulativo. Platón no era físico, sino filósofo, y los principales problemas de que se ocupaba eran los referentes a la vida recta y a la vida injusta, a la existencia de Dios, a la inmortalidad del alma, a la relación que existe entre la permanencia y el cambio, y a otros muchos de esta índole. Son éstos asuntos propios del conocimiento no cumulativo, sobre los cuales no es fácil, ni mucho menos, decidir qué es lo que hoy en día aún es vivo y verdadero, y lo que ya resulta falso y muerto. Es un hecho comprobado por la experiencia el de que los lectores de nuestro siglo XX piensan que lo que Platón escribió constituye sublime sabiduría, mientras que otros opinan que todo es de una estupidez supina, con muchas variantes entre ambos extremos.

A veces, los que hablan de recoger del pasado sólo lo que está vivo hoy parecen querer identificar con *vivo* lo que les resulta familiar, y con *muerto* lo que para ellos es extraño. Tomemos, por ejemplo, una tragedia griega clásica, la *Antígona*, de Sófocles. La

tragedia tiene por tema los esfuerzos de Antígona para conseguir que se hagan conforme al ritual debido los funerales del cadáver de su hermano Polinice, ejecutado por haberse rebelado contra Creón, que es la autoridad jurídica de Tebas. Creón, que sostiene que el hado de Polinice debe exhibirse como ejemplo de lo que ocurre a los rebeldes y a los que conculcan la Ley, deniega el permiso para el funeral, y cuando Antígona realiza un intento patético para que tenga lugar éste conforme a los ritos, la condena a muerte.

Pues bien: el carácter universal, y las posibilidades de aplicación a seres humanos como nosotros mismos, de la lucha entre Antígona y Creón, están bastante claros. Antígona opone su propio sentido de lo justo y de lo injusto contra los mandatos del sistema legal bajo el que vive. Sin embargo, hay quienes mantienen que lo que excita su sentimiento de lo justo y de lo injusto—el trato dado al cadáver de su hermano—resulta tan extraño, y hasta tan desprovisto de sentido, para el norteamericano moderno, que éste perderá toda la enjundia del drama si no se le explica con todo cuidado en qué consiste. De acuerdo con estos críticos y maestros, no se podrá vivificar para nosotros la obra maestra de Sófocles, a no ser que se explique concienzudamente que Antígona era en realidad una especie de Thoreau o de Gandhi, que cometió un delito de "desobediencia civil".

Pero, desde luego, no era nada de esto, sino una doncella griega de la edad de oro de Grecia, profundamente conmovida por ciertas nociones de lo que es la dignidad humana, a las que, en parte, somos completamente ajenos nosotros. Ahora bien: lo que nos resulta ajeno de Antígona es precisamente lo que para nosotros tiene más importancia. La historia—incluso la de las ideas—es útil sobre todo porque nos arranca del marco estrecho y limitado de nuestras propias vidas, haciéndonos saber qué extraordinaria amplitud ha tenido la experiencia humana, qué compleja es la que tan descuidadamente hemos rotulado "naturaleza humana", en qué medida los hombres son semejantes y desemejantes, y hasta qué punto se pueden o no predecir sus actos.

Si, como principio para escoger en el tumulto de los hechos históricos, tomamos el de lo familiar, el de las cosas que encontramos menos difíciles de aceptar como humanas, reduciremos considerablemente el valor de cualquier estudio que intentemos del pasado. Si nuestro conocimiento de los hombres y de las mujeres fuese verdadera y sencillamente cumulativo, como lo es el de la física, podríamos conservar las partes vivas de los archivos del pasado y rechazar las muertas. Pero nuestro conocimiento de los hombres y de las mujeres no es cumulativo, y no podemos recurrir a ningún principio sencillo de elección entre lo vivo y lo muerto, entre lo

valedero y lo no valedero, entre lo importante y lo no importante. Y el caso es que siempre habrá que elegir, y todo el que escriba o lea historia tendrá que pronunciarse en uno u otro sentido. Pero convendría que la elección se hiciese siempre con un criterio de amplitud, utilizando la mejor contrastación que quepa, y no una elección determinada por un sistema cerrado, sea el que sea, de ideas. Una historia del pensamiento democrático no debiera pasar por alto el pensamiento antidemocrático.

Otro principio más de elección, al menos en la historia de las ideas, pudiera ser el de tomar las figuras que la opinión general de la gente cultivada de nuestros días ha caracterizado como clásicos del pensamiento y de la pluma, para presentar un bosquejo todo lo claro y sucinto posible de lo que escribieron. Merece la pena que se haga una labor así; en realidad ya se ha hecho, y con bastante acierto. Pero no es esto lo que nosotros entendemos en este libro por historia de las ideas, sino más bien una historia de la filosofía, de la literatura o de la teoría política. Lo que nosotros entendemos, en cambio, por historia de las ideas es algo más y algo menos que un registro de las realizaciones a que han llegado las grandes inteligencias en las ramas del saber no cumulativo. Es algo más, en el sentido de que se trata de encontrar la manera en que los hombres y mujeres completamente corrientes (no los genios, no los escogidos) sintieron, pensaron y actuaron; es menos, en el sentido de que, so pena de extendernos hasta lo infinito, no se puede analizar exhaustivamente el pensamiento formal de los grandes pensadores de segundo orden de la manera que tal pensamiento suele ser analizado, desde un punto de vista técnico o profesional, en los típicos manuales de filosofía, de arte y de literatura. Nos interesa menos el pensamiento de Platón, en y de por sí, que el alcance que ha tenido dicho pensamiento en cuanto parte de la manera de vivir griega, y en la medida en que se ha opuesto a ese modo de vida o en que ha sido aceptado por la gente instruída corriente de otras sociedades posteriores. En una palabra, nos interesa menos Platón en sí que lo que de Platón (o de Kant, o de Nietzsche) han hecho los hombres.

Por último—y damos aquí en el problema más espinoso de todos—, existe un tipo de selección entre los casi infinitos detalles del pasado, que consiste en arreglarnos de una manera determinada, con vistas a poder probar alguna cosa. Todos los historiadores disponen, de hecho, sus materiales, en forma tal que puedan llevar al lector a creer que son ciertas determinadas proposiciones—proposiciones que, con frecuencia, son de mucho calibre y muy filosóficas—sobre el hombre y su destino. San Agustín utilizó en su *Ciudad de Dios* los hechos de la historia, a medida que los iba recogiendo, para demostrar que el Cristianismo no había debilitado

al Imperio romano, sino que el Imperio cayó porque Dios castiga al malo. George Bancroft, en su historia de los Estados Unidos, se sirvió de los hechos que había seleccionado para demostrar que nosotros, los norteamericanos, somos el pueblo escogido de un verdadero Dios democrático, y que nuestro destino manifiesto es conducir al mundo hacia una vida mejor. El filósofo inglés del siglo XIX Herbert Spencer descubrió que la historia nos presenta al hombre en un progreso ascensional desde las sociedades guerreras, caracterizadas por la competencia, a las pacíficas sociedades industriales, basadas en la colaboración.

La historia forma todavía parte, y puede que siga siendo así eternamente, más bien del conocimiento no cumulativo que del cumulativo. Algunos de sus métodos de investigación, sus procedimientos para decidir el grado de confianza que se puede conceder a la evidencia, son realmente científicos o cumulativos. Pero, más pronto o más tarde, el historiador tropieza con el problema de qué es lo que significa esa evidencia en función de las afecciones y de los odios, de las esperanzas y de los temores humanos; más pronto o más tarde establece juicios de valor, decide sobre lo bueno y sobre lo malo, introduce una finalidad. La ciencia, en cuanto ciencia exclusivamente, no hace nada de esto, sino que se limita a establecer generalizaciones o leyes con un substrato descriptivo, no formativo.

Este libro encierra una jerarquía de valores, una tesis, una explicación del curso de los acontecimientos humanos, que quedarán suficientemente definidas para los que lo sigan hasta el fin. Podemos anticipar y decir aquí brevemente, demasiado brevemente para que resulte del todo claro, que este libro tratará de demostrar que, en el curso de los últimos dos mil años, los intelectuales de Occidente han contribuído a levantar elevados arquetipos de una vida buena y de una conducta racional; que en los últimos trescientos años, y especialmente a través de las doctrinas de progreso y democracia, se ha ido difundiendo la noción de que todo el mundo, aquí y ahora, sobre nuestro planeta, puede, o debe, esforzarse en vivir conforme a estos arquetipos y ser *feliz;* que las dos guerras mundiales que se han producido en nuestros tiempos y los males que las han acompañado, esa gran depresión a que han dado origen, y otros muchos, han hecho que se les antoje probable a muchas gentes reflexivas el aplazamiento, si no el abandono total, de esta buena vida democrática; que la explicación más plausible que puede darse al relativo fracaso de los ideales de democracia y de progreso arranca de la sobreestimación que sus corifeos han hecho de su racionalidad, de las posibilidades del pensamiento analítico del moderno hombre medio; que, en consecuencia, todo el que esté interesado en el destino del hombre debiera estudiar con exquisito cui-

dado la forma real en que los hombres se comportan, las relaciones entre sus ideales y sus actos, entre sus palabras y sus hechos; y, por último, que esta relación no es esa relación simple, directa y lógica que se nos ha enseñado a creer que es a la mayor parte de nosotros.

A todo lo largo de este libro se va formulando un problema realmente gravísimo, un problema que preocupa hoy en día seriamente a todo el que tiene algo que ver con las relaciones entre los hombres. Se trata de un problema que encontraréis en lo más temprano de la historia intelectual de Occidente, entre los griegos del siglo v a. de J. C.; de un problema que va ya presupuesto en la distinción que hacemos entre el conocimiento cumulativo y el no cumulativo.

Concedamos que la ciencia, es decir, el conocimiento cumulativo, puede decirnos en muchos casos concretos qué es lo que es verdad y qué es lo que es falso; qué es, incluso, lo que "funcionará" y lo que no. ¿Existe algún conocimiento digno de crédito que nos permita saber qué es lo que es bueno y qué es lo que es malo? ¿Existe una ciencia, o un conocimiento, de las *normas?* ¿O bien los llamados generalmente juicios de valor (no podemos aquí adentrarnos en las profundidades que exigiría una consideración rigurosa de este término) son en el fondo imposibles de valorar mediante el instrumento de nuestro pensamiento?

Pues bien: está completamente claro que en materia de bondad y de maldad, de belleza y de fealdad, los hombres de Occidente no han alcanzado de hecho ese tipo de coincidencia al que han llegado en asuntos de ciencia natural. Existe, empero, una intensa corriente "dentro de la tradición de Occidente", de negativa a aceptar esa tesis, que ha germinado de cuando en cuando en la historia occidental, desde los sofistas hasta los positivistas lógicos, de que no tiene sentido alguno el razonar acerca de la moral y de los gustos del hombre, o acerca de sus deseos. A pesar de dichos populares tales como el de "sobre gustos no hay nada escrito", y de afirmaciones como la de "la fuerza de la ley", el hombre de Occidente rechaza la teoría de que los valores no son más que el resultado fortuito de los deseos humanos en conflicto. Y esta repulsa es de por sí un hecho de la mayor importancia. En este libro trataremos, no de eludir la gran cuestión de la existencia de un conocimiento normativo de los valores, sino de estimular al lector para que ejercite su propio pensar sobre la cuestión. El autor se ve obligado a confesar que su pensamiento ha avanzado considerablemente hacia la creencia de que los juicios de valor no pueden ser jerarquizados sólidamente para el hombre occidental, salvo que se haga intervenir esa actividad humana que, generalmente, denominados *fe*. Los hombres pueden creer, y creen, que Bach es un compositor mejor que

Offenbach, tan firmemente como creen que el Everest es más alto que el monte Washington. Y podrán pensar acerca de la relación Bach-Offenbach y de lo que opinan de esa relación; podrán comunicar a sus semejantes mucho de lo que piensan (y, lo que es más importante, de lo que sienten) sobre dicha relación; y hasta es posible que convenzan a esos semejantes de que acepten sus propios puntos de vista sobre la misma.

No podemos aquí intentar sino rozar la superficie de esa cuestión que los juicios normativos nos plantean. Está claro que no nos servimos del mismo criterio al juzgar la relación que existe entre la música de Bach y la de Offenbach que al examinar la relación que pueda haber entre la altura del Everest y la del monte Washington. Para decidir este último problema, la mayor parte de nosotros acudiría a un buen libro de consulta y aceptaría su autoridad, en vez de intentar medir por nuestros propios medios dichas alturas. Tal empleo de la apelación a la autoridad en una cuestión de hecho (en cierto sentido, "de ciencia") es aducido con frecuencia por los que defienden la validez de los juicios normativos en la ética, en la estética y en otros terrenos, los cuales nos instan a que aceptemos la autoridad de la Iglesia, por ejemplo, en lo que respecta a la existencia de Dios. Sin embargo, existe cierta diferencia sobre el empleo del principio de autoridad en los dos casos. Cualquier persona convenientemente aleccionada puede recorrer todos los pasos, aceptados como válidos por todos los geógrafos, que culminen en la medida de las dos montañas. En lo que respecta a la existencia de Dios, una operación así es imposible. Las personas convenientemente aleccionadas podrán seguir el razonamiento por el que los teólogos demuestran la existencia de Dios; pero encontrarán otros muchos razonamientos contradictorios, entre los cuales habrá algunos que culminen en la demostración de que Dios no existe.

Las personas convenientemente aleccionadas pueden seguir también el razonamiento por el que un crítico musical demuestre que la música de Bach es mejor que la de Offenbach. Aquí encontrará también bastantes diferencias, pero, en general, verá que el acuerdo sobre este punto es mucho mayor que sobre la existencia de Dios. Encontrará el argumento de autoridad de que los jueces más competentes convienen en que la música de Bach es superior a la de Offenbach. Encontrará argumentos complejos, que bordearán el campo de la ética, y que le demostrarán que Bach era un músico más elevado que Offenbach, y que escribió una música que se amoldaba con más exactitud y de forma más satisfactoria a los modelos de la estética. Encontrará explicaciones muy técnicas, basadas en la matemática y en la física de la música. Por último, y felizmente, encontrará la explicación de que Bach escribe muy bien la música seria, mientras que Offenbach escribe muy bien la música ligera,

y que un hombre puede perfectamente recrearse en las dos, cada una a su debido tiempo.

Así, la razón no es ni mucho menos inútil en lo que respecta a los problemas de valor. Puede hacer mucho; sobre todo, puede convencer y enseñar al hombre. Pero no puede llevar a buen término la imposible tarea de eliminar lo que para el racionalista puro constituye lo más perverso del hombre: la convicción de cada uno de que, pasado cierto nivel irreducible, ya no es como los demás hombres, sino que tiene una voluntad, una personalidad propia. Y de que, llegado a cierto punto, debe recostarse en la fe, en la "evidencia de las cosas no vistas".

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
SISTEMA DE BIBLIOTECAS

II

EL MANANTIAL HELÉNICO

Han llegado hasta nosotros ciertos escritos, en griego clásico o antiguo, fechados aproximadamente entre los años 750 a. de J. C. y 1000 d. de J. C., que abarcan casi todo el pensamiento humano en el terreno del conocimiento no cumulativo. Los filósofos griegos, los observadores griegos de la naturaleza humana, los historiadores griegos y los literatos griegos, habían expresado ya, de una u otra forma, casi todos los tipos de experiencia intelectual y emocional que los occidentales han venido descubriendo y catalogando posteriormente. Acaso parezca ésta una afirmación excesiva; pero, desde luego, no pretende negar la fuerza, el peso, la belleza, la sabiduría y, en muchos sentidos, la originalidad de las realizaciones medievales o modernas en estas esferas.

Podéis comprobar esta afirmación en casi todos los terrenos. En literatura, los griegos ensayaron todo lo que hoy llamamos géneros literarios, con inclusión, en los últimos tiempos, de algo muy próximo a la novela. Especialmente en la épica, en la lírica, en la poesía dramática y en la historia, establecieron modelos que no han vuelto a ser superados ni, en opinión de muchos, siquiera igualados. En filosofía, sus escuelas formularon todas las grandes cuestiones —el ser y el devenir, la unidad y la pluralidad, el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia—y a ellos debemos todas las grandes contestaciones. Entre los filósofos griegos los hubo idealistas, materialistas, racionalistas, monistas, pluralistas, escépticos, cínicos, relativitas, absolutistas. No hemos conservado materialmente su pintura; la decadencia de muchos aspectos de la civilización que siguió al hundimiento del mundo grecorromano fué tan grande, que los hombres no pudieron, y en todo caso no se preocuparon de ello, cuidar de estas pinturas. Existen ciertas dudas acerca de si la pintura de los griegos fué un arte tan grande como su escultura y su arquitectura; pero no hay duda alguna de la grandeza de estas últimas, que se las han arreglado para pervivir, aunque en condiciones frecuentemente desfavorables, debido a la propia solidez de sus materiales. Por último, en lo que a la ciencia o saber cumulativo se refiere, los griegos, construyendo a partir de lo que ya se había conseguido anteriormente en Egipto y Mesopotamia, llevaron a un elevado desarrollo el aspecto teórico de las matemáticas y de la astronomía, realizando cosas notables en física y medicina; los roma-

nos, que construyeron a partir de lo que los griegos habían edificado, llegaron a un alto grado de perfección en cuestiones de ingeniería. En lo que respecta a la vida política y económica, alcanzó también esta cultura una gran complejidad. En una palabra, estos pueblos estaban por completo *civilizados*.

En rigor, fué tan grande el prestigio adquirido por esta civilización clásica, que muy cerca ya del año 1700 después de J. C., en Francia y en Inglaterra empezaron a preguntarse los escritores y los pensadores si no podrían ellos, como hombres modernos, aproximarse en cierta medida a los antiguos griegos y romanos, en cuanto escritores, artistas, científicos; en una palabra, en cuanto seres humanos civilizados. El prestigio que en este sentido llegó a tener "lo clásico" ha desaparecido, sin embargo, casi por completo en la América del siglo XX. En lo que a la educación formal respecta, los clásicos han sido derrotados hasta en las acciones de retaguardia. El griego ya no se estudia en los institutos y el latín es sólo una reliquia que apenas si por una cortés rutina se conserva.

Aunque muchos norteamericanos educados desconocen por completo una cultura así, que tanto ha significado en algunas ocasiones para toda persona instruída, lo que los griegos realizaron continúa suponiendo una parte esencial de los bienes que integran nuestra cultura. No es, en manera alguna, simple pedantería, ni siquiera mera rutina científica, lo que ha hecho volver su vista a Grecia a nuestros psicólogos, siguiendo el ejemplo de tantos y tantos humanistas y literatos. Si los psicólogos han ido a beber en fuentes griegas para poner nombre a su complejo de Edipo, a su narcisismo, a sus fobias y a sus manías, es porque la llamada mitología de los griegos no es, de hecho, sino un tesoro, sorprendentemente rico, de observaciones realistas y, en el sentido no romántico de la palabra, imaginativas, sobre la conducta humana, sobre las aspiraciones humanas, sobre ese tema inagotable que es la naturaleza humana.

Comparadas con la mitología griega, la celta o la escandinava no son más que ingenuidades inconscientes y ramplonas sobre la naturaleza humana. No podemos conocernos bien a nosotros mismos si desconocemos en absoluto a los griegos. Aparte de esto, el experimento grecorromano en relación con la civilización fué algo, en cierto sentido, completo; nos presenta, como todos los filósofos de la historia están siempre recordándonos, algo muy semejante a todo un ciclo, que va desde la juventud hasta la vejez y a la muerte, desde la primavera al invierno; un ciclo que tiene su principio y que tiene su fin.

Por último, en el seno de esta civilización maduró la religión cristiana. El cristianismo tiene orígenes judíos, que se sustraen en gran medida a las influencias griegas. Pero, durante su crecimiento

y organización, formó parte integrante del mundo grecorromano, en los últimos siglos de vida activa de aquella civilización. Jamás podremos comprender el cristianismo de hoy si no comprendemos el cristianismo de entonces.

Los orígenes de los griegos no están documentados históricamente, pero se reflejan claramente en la leyenda y mitología griegas y en los vestigios arqueológicos. Está claro que los pueblos que hablaban el griego eran forasteros, procedentes de la cuenca del Danubio o de más al Norte todavía, y emparentados por su lengua con los germanos, los celtas y los eslavos, cuando menos. En diversas oleadas, de las que la última, la dórica, terminó su migración casi en tiempos históricos, al comienzo del primer milenio antes de Cristo, estos griegos—o helenos, como se denominaban a sí mismos—cayeron sobre una cultura autóctona más antigua, que hoy llamamos minoica. Ciertos helenos y minoicos mezclaron su sangre y su cultura, siendo el grupo dominante el de los helenos, con la consiguiente decadencia cultural que suele acompañar a la conquista de un pueblo civilizado por otro menos civilizado. Porque la civilización minoica era una civilización elevada, a lo que podemos deducir de sus ruinas arquitectónicas y esculturales. Los griegos emergieron claramente de esta época sombría en el siglo VIII a. de J. C., caracterizados como comerciantes al tiempo que como guerreros y artistas e incluso como pensadores, y organizados ya en la más famosa de todas las instituciones griegas, la *polis*, o ciudad-estado soberana que se gobierna a sí misma. La *polis* alimentó la cultura clásica de Grecia. Atenas, con la zona que la rodeaba, el Atica, tenía en el siglo V a. de J. C., siglo de su máxima grandeza, una población que, todo lo más, llegaba a los 200.000 habitantes, es decir, no más que una modesta ciudad americana de nuestros días.

Los mil años de civilización clásica mediterránea nos ofrecen algo que no podemos destruir: la posibilidad de observar en su desarrollo experimental las ideas que todavía constituyen parte de nuestro vivir cotidiano. Acaso nos comportamos como lo hacemos debido más a lo que hicieron muchísimas generaciones de antepasados nuestros, que eran hombres prehistóricos, que a lo que hayan podido hacer otras generaciones relativamente escasas de otros antecesores nuestros, que formaron parte de esta cultura clásica mediterránea; el cuerpo humano, desde el hígado hasta el cerebro, era, en lo fundamental, hace dos mil quinientos años, lo mismo que hoy. Muchas de nuestras formas de pensar, de nuestros sentimientos, de nuestras necesidades psicológicas, se formaron, sin duda alguna, mucho antes que ni siquiera se hubiera oído hablar de los griegos; pero la historia poco nos puede decir de ello, y menos aún la de las ideas. En realidad, la historia intelectual de Occidente comienza, en gran medida, con los griegos, porque fueron ellos los primeros en utili-

zar el pensamiento de una forma sorprendente y desusada. Los griegos han dejado en nuestra sociedad occidental el primer monumento permanente de ese tipo de pensamiento que todos nosotros utilizamos de una forma extraordinaria (a veces, un tanto a contrapelo) en nuestra vida. No existe ninguna designación correcta y que no induzca a confusión para denominar esta forma de pensamiento; llamémosla, simplemente, *razonamiento objetivo.*

Y no es en manera alguna que los griegos fuesen el primer pueblo que pensó, ni aun siquiera el primero que pensó científicamente. Los intendentes egipcios y los astrónomos caldeos se servían de las matemáticas, y, en consecuencia, pensaban científicamente. Pero los griegos fueron los primeros en razonar en torno a todo el campo que abarca la experiencia humana. Los griegos llegaron hasta razonar acerca de cómo debían comportarse. Es posible que todo ser humano trate de hacer lo que los griegos hacían al razonar: esto es, acoplarse a ese universo extraño, desconcertante, hostil a veces, que de forma clara no es él mismo, que parece girar la mayor parte del tiempo sin la menor preocupación por él, que parece que tiene una voluntad, una fuerza, una finalidad que discrepan a menudo de las que a él le mueven. Es probable que los bosquimanos australianos, los iroqueses, los calmucos y todos los demás pueblos razonen sobre estas cuestiones, y si nosotros supiésemos realmente cómo trabaja su pensamiento, acaso pudiésemos entenderlos. Pero el intríngulis está en que algunos griegos, ya en su siglo de oro, lo hacían como nosotros; su inteligencia trabajaba exactamente igual que trabaja la nuestra.

Y sus propios antepasados primitivos no lo habían hecho como nosotros. Habían oído el trueno, habían visto el relámpago y se habían aterrorizado. Habían comprobado que el trueno y el rayo no son humanos, sin lugar a dudas; pero que tenían que ser algo vivo (para ciertos hombres primitivos, absolutamente todo está vivo), y por ello llegaron en definitiva a creer que un ser poderosísimo, al que llamaron dios Zeus, era el que lanzaba sus rayos por los cielos, causando todo ese estrépito. En ciertas ocasiones, pensaban, los lanzaba hacia otros dioses, manifestando así su cólera; en otras, desde luego, hacia los mortales, a los que derribaba muertos. Un buen griego creía, o esperaba, que si demostraba el debido respeto hacia Zeus, el dios no dirigiría sus centellas contra él. Pues, ya bien avanzado el período de esplendor de la cultura ateniense, el hombre de la calle creía en Zeus y en sus rayos.

Adviértase que el primitivo griego *explicaba* el rayo. Explicaba casi todo por medio de las acciones de los dioses, de los espíritus, de las ninfas, de los gigantes o de ese tipo de superhombres que llamaba héroes. Ciertos griegos, sin embargo—no sabemos exactamente ni cuándo ni dónde—, llegaron a la conclusión de que en

el Universo ocurren muchísimas cosas sin que ningún dios mueva un dedo para ello, estando en la convicción, por ejemplo, de que el tiempo se hace a sí mismo. Y no es que supieran mucho de electricidad, pues eran, desde luego, incapaces de relacionar los sencillos casos de magnetismo que habían observado con algo de tal potencia como el trueno y el rayo; pero lo que sí creyeron, podemos decir, es que un rayo constituye un fenómeno natural, sujeto a una explicación racional y científica.

El conflicto entre la explicación sobrenatural antigua y la explicación natural moderna está recogido en una comedia de Aristófanes, *Las nubes*, representada por primera vez el año 423 a. de Jesucristo. A pesar de la intrascendencia humorística y deliberada con que el dramaturgo nos plantea el caso científico, se puede adivinar que algunos atenienses sostenían la respetable teoría meteorológica de que los vientos marchan desde las zonas de alta presión a las de baja presión. Aristófanes queda sorprendido—o así lo aparenta, quizá para halagar al público—por estas ideas de última moda, dejando la impresión de que es más cierta la vieja teoría de Zeus. Pero, pese a los absurdos que pone en boca del filósofo Sócrates, que para él representa el tipo del pensador moderno, podéis ver cómo trabaja la mente griega tratando de comprender qué es el tiempo.

Esto no significa que los pensadores de la última hornada fuesen antirreligiosos o materialistas. Algunos lo eran, y posteriormente muchos griegos y romanos habían de llegar a ser lo que actualmente llamamos completamente racionalistas. Pero para los griegos del período de esplendor la razón era una herramienta, y una herramienta sorprendente, que podía usarse sobre toda experiencia humana, incluyendo la experiencia que el hombre pueda tener de lo divino. Se podrá decir que los primitivos griegos utilizaban la razón de una forma más bien abierta y confiada, que les gustaba jugar a hacer teorías, que no sobresalían en ese lento amontonamiento, observación y verificación de los hechos que la moderna ciencia emplea. Los griegos posteriores recolectaron muchos hechos en el campo de las letras y de la ciencia; pocos hombres habrá, posteriores a Aristóteles, que hayan recogido más hechos que él.

Merece la pena que nos adentremos un poco más en este problema de la forma en que funcionaba el pensamiento griego. Hay, por lo menos, dos antiquísimos problemas que aparecen ante nosotros en este momento: el problema de los universales y ese otro problema, afín a aquél, de la igualdad y de la desigualdad.

Primeramente, señalemos que acabamos de escribir "la forma en que el pensamiento griego actuaba". Pero ¿es que ha habido jamás un pensamiento griego? ¿Es que no había millones y millones de griegos, cada uno con su propio pensamiento? ¿En qué rincón

del cerebro ha estado alojado este misterioso "pensamiento griego"? Tendremos que volver seriamente a este problema de los universales cuando lleguemos a la Europa medieval, en cuya escena representó el papel de protagonista, durante una buena temporada, entre los intelectuales. Podemos señalar de momento que, por lo menos, hay formas de soslayar el problema, formas de eludir la conclusión de que hubo tales pensamientos griegos como griegos, y formas de eludir la conclusión (todavía más absurda para los americanos corrientes) de que hubo un solo pensamiento griego, esencia y arquetipo de todo lo que los griegos pensaron.

Podemos encontrar una pista en la tan conocida frase "con criterio propio". Todos nosotros, sin excepción, gustamos de pensar que tenemos un criterio para uso particular. Pero ¿creemos realmente que hay cien millones de americanos adultos que tengan un criterio propio? ¿Es que no están llenos muchos millones de estos pensamientos, la mayor parte del tiempo, con ideas muy similares, con ideas que la radio, la prensa, el cine, la escuela, las iglesias y todos los agentes que operan sobre nuestra forma de pensar han hecho uniformes? Existen, desde luego, los rebeldes, los heterodoxos, los que son deliberadamente *diferentes* (aunque hasta estos mismos se reúnen en pequeños grupos que participan de numerosas ideas). El hecho es que no dejan de ser útiles frases como "la mentalidad griega" o "la mentalidad americana", en razón de que corresponden a hechos de la experiencia ordinaria. Se puede abusar de ellas si se las simplifica demasiado, si se las hace demasiado inmutables, si se las divorcia excesivamente de los hechos; pero, en el estado de desarrollo mental que el hombre moderno ha alcanzado, siempre serán indispensables.

Admitamos, pues, que existe un pensamiento o mentalidad griega, y que opera con frecuencia de una forma muy parecida a como la mentalidad americana actúa. Pero ¿acaso no son mucho más parecidas que desemejantes todas las mentalidades: la egipcia, la china, la bosquimana? Tropezamos aquí con una manifestación especial del fundamental problema lógico que acabamos de examinar con cierta precipitación. Y, de nuevo, podemos proponer como solución eficaz la de que entre el *homo sapiens* y los diversos grupos que el *homo sapiens* forma existen tanto identidades como diferencias, y que nuestra labor es tratar de describir unas y otras. Tal vez no sea absolutamente descabellado el decir, por ejemplo, que el sistema digestivo de los seres humanos es considerablemente parecido en casi todos ellos, y que las variaciones en su funcionamiento, debidas a complicados motivos y por grandes que puedan resultar, son más bien diferencias individuales que colectivas. O, para decirlo de otro modo: aunque se puede dividir a la Humanidad en dos grupos (los que hacen buenas digestiones y los que las hacen

malas), es muy difícil que los individuos de cada uno de los dos grupos tengan cualquier otra cosa en común. Y, en consecuencia, apenas si estos grupos tendrían el carácter de tales, ese carácter que tienen los grupos del tipo de los que estudian los historiadores y los sociólogos.

Tenemos, por otra parte, que los seres humanos varían considerablemente, en lo que a pigmentación de la piel se refiere. Aunque sería difícil conseguir los correspondientes datos experimentales, pudieran disponerse todos los seres humanos en una especie de espectro de color, en el que, a través de matizaciones progresivas, se pasaría de los completamente negros a los albinos. La variación de los individuos tiene gran importancia. Sin embargo, aún la tienen mayor los grupos—raza blanca, amarilla, negra—. Estos grupos o razas son, no lo que la gente ignorante o cargada de prejuicios piensa, sino hechos innegables que la vida nos presenta. Es posible que un chino, un americano y un negro africano típicos sean más parecidos que desemejantes, siempre que se les añadan todos los atributos y actividades posibles del *homo sapiens*. Pero, en lo que se refiere al color de la piel, son claramente desemejantes, y en esa desemejanza se han fundado muchas cosas de gran importancia para las relaciones humanas.

Cuando llegamos a las diferencias y parecidos que puedan existir entre las diferentes formas de pensar de los hombres, tropezamos con una serie de problemas que, ciertamente, son, por lo menos, tan complicados como los que se derivan de las diferencias de color. Las diferencias individuales son, en este aspecto, grandísimas, y aparecen como atravesadas respecto de las líneas por las que limitamos esos grupos que forman las nacionalidades, las clases, los colores, etcétera. Si por "mentalidad" queremos significar lo que los psicólogos llaman "entendimiento", está clara la variación individual. Si queremos significar la "mentalidad colectiva", existen en la realidad grupos de gentes que participan de ideas, sentimientos y formas de pensar diferentes de los de otros grupos. En efecto, esto resulta especialmente así cuando se consideran los productos de la actividad mental. Hasta en su traducción al inglés, un pasaje de Homero suena distinto a uno del Antiguo Testamento hebreo o del *Libro de los Muertos*; una estatua griega no se parece nada a una escultura india; un templo griego tiene un aspecto completamente distinto al de un rascacielos norteamericano.

Pues bien: cuando decimos que los griegos fueron los primeros que emplearon de cierta manera el razonamiento objetivo, que vivieron en un clima intelectual semejante al nuestro en muchos respectos, y completamente distinto al de sus vecinos de Egipto, de Palestina y de Mesopotamia, estamos realizando una grosera generalización, de esas que no hay más remedio que llevar a cabo en

cuestiones de esta índole. Un químico tiene a su disposición métodos analíticos que le permiten definir, pesar y medir con gran exactitud; podrá deciros en qué aspectos se parece una combinación a otra y en cuáles difieren. Nadie que estudie a los hombres podrá deciros si, tomados en general, son más parecidos que distintos, porque los hombres son compuestos demasiado complejos.

Desde luego, también hubo griegos antiguos que no razonaban; ya encontraremos algunos de ellos. Hubo griegos antiguos que, aunque no fuese más que por temperamento, se hubieran encontrado como en su casa en Palestina, o en la India, o en la Norteamérica de hoy. Todo lo que podemos afirmar con cierta garantía es que el alcance de la actividad mental griega era muy amplio; y que, dentro de ese alcance, parece dibujarse una especie de norma, de modelo, una forma muy genuina de pensar que hemos llamado razonamiento objetivo, que imprime su sello, tanto al pensamiento formal griego (o filosofía) como a esa cultura general, más amplia, de la que siempre pensamos como peculiarmente griega.

EL PENSAMIENTO FORMAL GRIEGO

Los griegos eran demasiado impacientes, demasiado ambiciosos, o acaso no habían hecho más que madrugar demasiado, respecto a la historia del pensamiento occidental, para contentarse con ese empleo lento, limitado y siempre vacilante de la razón que llamamos ciencia natural. Lo que ellos querían eran las contestaciones a los grandes problemas que el científico todavía no ha podido dar ni dará, probablemente, jamás: ¿Cómo comenzó el universo?; ¿cuál es el destino humano en este mundo?; ¿hay otra vida?; ¿es una ilusión la evidencia de los sentidos?; ¿qué es más real: la permanencia o el cambio? Sin embargo, hasta en la propia ciencia hay griegos que razonaban con tanto rigor y hacían observaciones tan meticulosas como los mejores científicos modernos. Podemos muy bien empezar a echar un breve vistazo a la zona de acción del pensamiento griego en el período de esplendor, con dos ejemplos de este tipo de pensamiento científico.

Tenemos, en primer lugar, los escritos que se atribuyen a Hipócrates, que fué un médico del siglo v. Hipócrates (o sus discípulos) nos ha dejado ciertas descripciones clínicas de enfermedades concretas que aún hoy tienen valor. No sólo ha superado esa fase del pensamiento acerca de la enfermedad que es propia del curandero o del hechicero, sino que incluso ha rebasado la fase siguiente, en la que dominaba la brutal teoría de que, por ejemplo, para bajar la fiebre había siempre que sangrar al enfermo y administrarle, sin excepción, un purgante. Él se limita a mirar de frente los hechos, de tal manera, que pueda identificar la enfermedad la próxima vez

que la contemple, no confundiéndola con otra que muestre síntomas similares, pero no idénticos.

Lo cual no es tarea sencilla. Hipócrates sabía que era muy poco lo que conocía acerca de las enfermedades; pero ese poco quería saberlo concienzuda y sistemáticamente. Sostenía que la Naturaleza tiende a restablecer en el paciente ese equilibrio que llamamos salud. Consideraba con escepticismo los medicamentos, especialmente los que andan complicados con teorías espectaculares sobre la salud y la enfermedad. Por ello, su axioma principal como médico era el de "no dañar"; el de poner cómodo al paciente y dejar a la Naturaleza que realice su labor curativa. Algunos de sus contemporáneos pensaron que era más bien un tanto insensible, y que le preocupaba más el estudio de la cura de la enfermedad; pero Hipócrates ha llegado a ser admirado como el verdadero fundador de la ciencia de la medicina. Hasta en nuestros propios días, los médicos repiten el célebre resumen de ética profesional llamado "juramento de Hipócrates", aunque, en realidad, este juramento sea de un período posterior.

Tenemos, en segundo lugar, el caso de Tucídides, que se aproximó al método científico de escribir la historia mucho más que cualquier otro historiador. Tucídides, al igual que Hipócrates, del que muy bien hubiera podido ser discípulo, escribe una especie de informe clínico, tratando de demostrar lo que realmente pasó durante la gran guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta, en la que las pasiones humanas se elevaron a alturas casi de verdadera furia patológica. No tiene grandes teorías para la historia de la Humanidad ni confía en poder curar el mal de la guerra. No es partidario ni de los atenienses ni de los espartanos, a pesar de haber ostentado anteriormente mando en el ejército de Atenas. No le interesan las anécdotas, los escándalos ni los acontecimientos románticos de la Historia. Tiene ciertas nociones (o, si preferís, prejuicios) sobre lo justo y lo injusto. Se ve con bastante claridad que prefiere el orden, la quietud y el decoro de la vida social a la rebelión, a la intensidad de la lucha, a la incertidumbre, a la crueldad y a la violencia. Pero no es un predicador; es un hombre que observa y va registrando los acontecimientos de una lucha dramática entre seres humanos, conservándolos para que sean más sensatos en su forma de proceder los que puedan seguirlos.

No obstante, no fué la ciencia, sino la filosofía, el gran campo del conocimiento que los griegos desbrozaron en estos primeros siglos. Ya la misma palabra es griega y significa, literalmente, amor al saber o al conocimiento. Pero, hasta para los mismos griegos de los últimos períodos, la palabra llegó a tener un significado técnico muy próximo al que hoy le adjudicamos: el intento de contestar a esas grandes interrogantes que hace poco hemos mencionado. Los

griegos se las formularon todas y a todas dieron contestación. Los hombres han ido introduciendo, desde el tiempo de los griegos, sutiles variantes, tanto en las preguntas como en las contestaciones; pero nuestros filósofos contemporáneos aún siguen apoyándose en los fundamentos sobre los que los griegos disputaron. En el caso de que la filosofía sea un saber de tipo cumulativo, no lo es en la forma que la física; los filósofos siguen aún discutiendo todo, salvo algunos de sus procedimientos para razonar, mientras que los físicos se han puesto de acuerdo en lo que respecta a lo fundamental de su disciplina. Los filósofos—con la posible excepción de los positivistas lógicos de nuestros días—no admiten, desde luego, el que su ciencia carezca de procedimientos para verificar la validez de sus conclusiones, manteniendo que lo que ocurre, simplemente, es que su criterio difiere del de los científicos y que su ciencia se ha ido perfeccionando, exactamente igual que la lógica y las matemáticas.

Aunque sólo existen fragmentos, retazos y citas de los escritos de la mayor parte de los filósofos griegos hasta el año 400 a. de J. C., así como referencias de los mismos en ciertas obras que han ido quedando, sabemos que los griegos habían caminado mucho en época de Aristóteles y de Platón. No bastará aquí con dar algunos ejemplos de hasta dónde llegaron.

Cierta escuela primitiva, la llamada jónica, pensaba que todo se ha desarrollado a partir de cierta materia más simple que las demás, una especie de sustancia, como el agua o el aire, que ha dado origen al mundo. Uno de los filósofos de esta escuela, Anaximandro, parece haber sostenido que los seres humanos son el producto final de una evolución a partir de los peces, lo que, desde luego, no constituía más que una intuición, puesto que no era como resultado de largos y cuidadosos estudios biológicos por lo que el filósofo jónico se anticipaba a Darwin. Es muy probable que los enemigos del carácter filosófico de los griegos digan que se trataba de un filósofo típico: un hombre con ideas, pero incapaz de demostrar la validez de las mismas.

Otro griego, Heráclito, sostuvo que todas las cosas fluyen, que el devenir es la única realidad. "Este río que estáis mirando y designando con un solo nombre—decía—, no es jamás, ni por un instante, el mismo río." Parménides mantenía la doctrina, casi diametralmente opuesta a esta teoría heracliteana del devenir, de que el cambio es pura ilusión y la realidad constituye un gran conjunto, perfecto e indivisible.

Demócrito, materialista bastante radical, creía que absolutamente todo, incluídos el hombre y su espíritu o alma, está hecho de pequeñísimas partículas invisibles e indivisibles, a las que denominó átomos. Advirtamos de nuevo que se trata de una teoría filosófica y no de una anticipación de la física moderna. Pitágoras, que era

también matemático, y cuyo nombre ha quedado para siempre ligado al teorema de que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de los catetos, estaba decididamente, en cuanto filósofo, del lado de los idealistas o no materialistas. Pitágoras creía en la inmaterialidad del alma y en cierto tipo de metempsicosis o transmigración de las almas.

Tan fascinados estaban los griegos con el ejercicio de esta nueva facultad de la razón, que lo desarrollaron hasta dar en las más rebuscadas sutilezas del puro acertijo lógico. El más famoso de ellos (y, desde luego, bien fácil es demostrar la estupidez que supone) fué el problema de la liebre y de la tortuga, formulado por primera vez por Zenón, de la escuela eleática. Concedamos que Aquiles, el más rápido de los hombres, corre diez veces más de prisa que la tortuga. Pero démosle a la tortuga una ventaja de diez pies en la salida, y Aquiles jamás la alcanzará. ¿Por qué? Porque mientras Aquiles recorre diez pies, la tortuga habrá avanzado uno; mientras Aquiles avanza el siguiente, la tortuga habrá adelantado una décima de pie, y así hasta el infinito: siempre los separará una distancia, por pequeña que sea.

Tenemos también el acertijo del mentiroso, atribuído a cierto Eubulides de Megara. Epiménides de Creta dice: "Todos los cretenses son unos embusteros"; pero el propio Epiménides, que es el que dice esto, es cretense, y, en consecuencia, un mentiroso; por tanto, lo que dice no es *así*; así que los cretenses no son embusteros; así, pues... Y así hasta el infinito.

Hasta los mismos fabricantes de acertijos estaban haciendo, sin embargo, algo más que jugar con una nueva herramienta. Habían descubierto que la costumbre y el sentido común inducen, a veces, a error; que las cosas no siempre son lo que parecen; que una explicación racional o científica de los fenómenos está, en ocasiones, en contraposición con las impresiones de los sentidos. Zenón (es de suponer) sabía perfectamente que en el mundo real Aquiles habría adelantado a la tortuga en un abrir y cerrar de ojos. Pero también sabía que las nociones rutinarias de tiempo, espacio y movimiento no constituían la última palabra en estas materias. Un físico moderno diría que las investigaciones de Zenón para relacionar el tiempo y el espacio llevaban a un callejón sin salida. Y, sin embargo, eran exploraciones en un país desconocido, que testimoniaban el incansable carácter de la inquisitiva mentalidad griega.

Tampoco se desarrollaba esta actividad intelectual en el aislamiento y el encierro. Los filósofos griegos de estos primeros siglos eran en verdad lo que ahora llamaríamos intelectuales; pero parece que han mostrado una mayor disposición a mezclarse fácilmente con sus conciudadanos en la plaza y en el mercado que lo que los modernos intelectuales acostumbran. Lo cual no quiere decir, en

manera alguna, que hicieran de todos sus conciudadanos unos filósofos.

Ya veremos en el próximo capítulo que muchas de sus ideas éticas y religiosas dejaban muy atrás al hombre de la calle. Con especial claridad se pone de manifiesto el conflicto entre las ideas modernas y las costumbres antiguas en el primero de los filósofos que nos es muy conocido, en Sócrates, un hombre que, durante más de dos mil años, ha constituído un símbolo de la investigación filosófica.

Sócrates era un ciudadano ateniense, cantero de profesión y, por vocación, maestro y predicador incansable. No le conocemos a través de sus propias obras, pues era un charlista, no un escritor, sino por las de dos de sus discípulos, principalmente: el filósofo Platón y el historiador Jenofonte. Sus discípulos le amaban; el resto de los atenienses parece haber experimentado sentimientos contradictorios a él. Tenía la costumbre de importunar a sus conciudadanos, arrastrándoles a discusiones filosóficas. Se comparaba a sí mismo con el tábano, diciendo que su propósito era el de aguijonear a sus semejantes para sacarles de la cómoda aceptación de los caminos convencionales y de su perezosa indiferencia hacia todo lo que hay de malo en este mundo. Porque Sócrates era un producto del a la sazón moderno movimiento intelectual que ponía en tela de juicio los convencionalismos, las apariencias, las cosas aceptadas, y que se afanaba por encontrar algo mejor. Sin embargo, más que un metafísico era un moralista, que planteaba sus principales desafíos a los Babbitts de Atenas sobre un terreno moral.

Las nociones fundamentales que Sócrates tenía de lo bueno y de lo malo eran, en su raíz, las de la mayor parte de los grandes códigos morales, entre los que se encuentran la Regla de Oro y las Bienaventuranzas. Aborrecía la mentira, el engaño, el robo, la crueldad. Los dioses en que él y sus conciudadanos habían sido enseñados a creer (los dioses de la que llamamos hoy "mitología griega") mentían, engañaban, robaban y hacían cosas peores aún. Tales acciones eran malas en el hombre. ¿Cómo podían ser buenas cometidas por un dios? Sócrates enseñaba que había cosas dentro de él mismo, cosas que le había dicho su conciencia, que eran mejores que estas historias aprendidas en su juventud. Quería atenerse a su conciencia, no a los convencionalismos. Sostenía que "el conocimiento es virtud", que si se sabe realmente qué es lo que es bueno, no se puede hacer el mal. Las viejas tradiciones, los viejos modos dictados por la pereza, decía, no son saber, sino ignorancia.

Sócrates, a lo mejor, se pegaba a un ciudadano ateniense en el ágora de Atenas y suscitaba una conversación, preguntando con aire inocente: "¿Te parece bien la vida que hace Zeus?" "Claro que sí", le contestaban. "¿Crees que Zeus ha engendrado hijos de mu-

jeres mortales?" Desde luego, así había ocurrido, según se contaba en las leyendas sobre los amores del dios con Leda, Dánae, Europa y muchísimas otras mujeres, por lo que el interlocutor conocía perfectamente todo lo que se refiere a la progenie heroica del dios. "¿No opinas que Zeus ha cometido un adulterio?" Al escandalizado ciudadano no le agrada esta forma de enfocar la cuestión, pero a Sócrates le es fácil acorralar a su interlocutor, hasta arrancarle una contestación afirmativa, porque, después de todo, Zeus está casado legítimamente con la diosa Hera. "Y ¿crees que es bueno el adulterio?" El pobre hombre está ya vencido; no hay manera de escapar a la conclusión socrática: si Zeus comete adulterio, no es bueno, y, por tanto, no es un dios; y si Zeus es un dios, tiene que ser bueno y, en consecuencia, no comete adulterio.

Lo que acabamos de contar es, naturalmente, una simplificación del famoso método socrático; pero nos permite comprender qué es lo que los atenienses tenían contra Sócrates. Y lo que tenían es que venía a perturbarlos. Al poner en entredicho a los dioses antiguos, los atenienses rutinarios imaginaban que es que había inventado otros nuevos de su propia cosecha. Sin embargo, durante mucho tiempo se lo estuvieron consintiendo. Siendo ya anciano, Atenas estaba en pleno período de aquella decadencia que siguió a su derrota por Esparta. Como resultado de algunas intrigas políticas, que no conocemos en detalle, se cogió a Sócrates de víctima propiciatoria y le siguieron un pleito por lo que sus adversarios juzgaban ateísmo, pérfido empleo de la libertad de palabra, corrupción de la juventud. Probada su culpabilidad, aunque por una exigua mayoría del Jurado, eligió la muerte, no queriendo aceptar el compromiso que suponía el destierro. Fué, desde luego, un mártir de la causa de la libertad de palabra, y, por tanto, de la democracia y del progreso. Pero antes de condenar con demasía a los que a su vez lo condenaron a él, habréis de preguntaros si os gusta que os piquen los tábanos.

Más adelante, otros filósofos griegos fueron desarrollando las consecuencias que ya iban implícitas en las premisas iniciales, depurándolas y formando "escuelas" que cubren, casi sin dejar huecos, todo el espectro filosófico. Pero, en este espectro, las líneas principales ya se acusan con claridad en estos mismos comienzos, que abarcan los siglos V y IV a. de J. C.

El filósofo americano William James estableció, en cierta ocasión, una sumaria separación de los filósofos, que se ha hecho famosa, entre los de "mentalidad tierna" y los de "mentalidad dura". Podéis dividirlos también, si con ello la distinción os resulta más clara, entre filósofos ultraterrenos y terrenos, entendiendo por ultraterrenos los que se guían por todo aquello que no es evidente a los sentidos y a la sensatez, a no ser que algo más los ayude, y por

terrenos a los que se atienen al mundo de los sentidos y de la sensatez (acaso, también, a la ciencia).

Estas divisiones entre tirios y troyanos, como la mayoría de tales divisiones simples y bipartitas, no son en verdad muy satisfactorias para un trabajo de precisión, pero proporcionan una primera aproximación tolerable. La Grecia primitiva produjo, con Platón, el mejor modelo que quepa imaginar de los filósofos con "mentalidad tierna". También produjeron los griegos toda una serie de buenos modelos de filósofos de "mentalidad dura", menos distinguidos. Y con el que posiblemente es su pensador más célebre, Aristóteles, produjeron el hombre que se esforzó todo lo que pudo por nadar entre dos aguas, por pertenecer a un tiempo a los dos grupos. Tendremos que analizar, con brevedad y sin tecnicismos, la posición central de estos tres tipos filosóficos.

Convendrá advertir al lector que muchos—acaso una mayoría—de los filósofos de profesión impugnaban la validez de la distinción que estableció James entre los de mentalidad tierna y dura, y, verdaderamente, el carácter cambiante de los términos en que se ha de expresar tal polaridad—nominalistas frente a realistas, realistas frente a idealistas (el término "realista" ha cambiado de bando entre los siglos XIII y XIV), empiristas frente a racionalistas—nos demuestra, en razón de esas propias alteraciones a lo largo del tiempo, cómo han tratado los filósofos de superar o de soslayar esta dificultad. Pero para el ajeno a la cuestión, aún seguirá existiendo la dificultad de establecer una distinción. Muchos de los juicios que en este libro se establecen sobre los filósofos de profesión son completamente disparatados, desde el punto de vista del filósofo profesional; por ejemplo, los que vamos a establecer sobre Platón y Aristóteles. El lector que quiera ser imparcial debe catar por sí mismo a los filósofos. *La República*, de Platón, y la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, de Aristóteles, le proporcionarán un buen punto de partida.

La importancia que Platón tiene dentro de la filosofía puede ser apreciada por la observación del difunto Alfred North Whitehead de que toda filosofía occidental posterior a dicho filósofo no es más que una serie de glosas a los escritos de Platón. Desde luego, no es que haya la menor concordancia interior entre unos y otras, y ni siquiera con lo que el propio Platón quiso dar a entender. Aún embrolla más el problema el hecho de que Platón escribió diálogos en los que diversos interlocutores presentan sus respectivos puntos de vista, se ponen de acuerdo o difieren unos de otros, y siguen la búsqueda de la verdad conforme al método que, desde entonces, se conoce con el nombre de *dialéctico*. El propio Platón no aparece en el uso de la palabra, aunque suele suponerse que va exponiendo su opinión por boca de Sócrates, muy especialmente en *La República* y otros diálogos de su edad madura. Hasta los mismos

que admiten que Platón no es un simple informador, sino un pensador original, difieren considerablemente en sus interpretaciones: algunos creen que su mentalidad es casi dura; otros la tienen por completamente tierna.

A nuestros efectos, en cuanto historiadores de las ideas, bastará señalar que las obras de Platón constituyen una vena casi inagotable, en torno a la cual los hombres siguen aún discutiendo, y que a lo largo de los siglos su influencia ha consistido, en conjunto, en empujar al pensamiento occidental hacia el polo de lo ultraterreno. No podemos intentar un bosquejo detallado de la metafísica de Platón, es decir, de su pensamiento más abstracto y general. Pero podemos decir que en metafísica se le puede identificar por una doctrina de la mayor importancia, que servirá de admirable ejemplo de su forma de pensar: la doctrina de las ideas. Esta doctrina constituye posiblemente un intento de Platón para superar el violento contraste entre la doctrina del cambio, de Heráclito, y la de la permanencia, de Parménides; un intento del gran filósofo para reconciliar lo uno y lo múltiple, el ser y el devenir. Es una doctrina muy difícil de resumir sin recurrir a tecnicismos; pero si encontráis completamente incomprensible la exposición de la misma que sigue, habréis aprendido algo que tiene un valor: que no tenéis ninguna disposición para el estudio de la filosofía (cosa que ocurre a muchos hombres y mujeres inteligentes); y si la encontráis completamente inaceptable, también habréis aprendido algo de valor: que vuestra mentalidad no es del tipo de las tiernas, que no sois ultraterrenos.

Platón sostenía que todos los objetos que, a través de la experiencia sensible, aprendemos a reconocer y a designar son simplemente meras aproximaciones imperfectas, en este mundo, de los objetos ideales, ultraterrenos ("ideas", "formas"). Es decir, todos y cada uno de los caballos que podemos ver no son más que copias defectuosas del caballo ideal, celestial. Como es natural, no puede haber más que un caballo perfecto, eterno, inmutable, que no pueda ser visto o conocido a través de cualquier otra experiencia, como lo son los caballos imperfectos de este mundo. *Sin embargo, existe cierta relación entre los caballos imperfectos, o verdaderos, y el caballo perfecto, o ideal.* La única razón de que podamos llegar a algo que se parezca al conocimiento estriba en que lo verdadero hace esfuerzos para reflejar, aunque sólo sea confusamente, a lo ideal. Adviértase que decimos "verdadero", no "real"; porque, para el idealista, *lo ideal es lo real.*

En opinión de muchos, este idealismo constituye una profunda adivinación de algo más real que la sencilla realidad de los sentidos, e inclusive que la realidad, algo más compleja, del conocimiento orgánico científico. En opinión de otros, todo ello no es más que una tontería, que no hace más que embrollar las cosas. Platón rea-

lizó un esfuerzo valiente para aclarar su doctrina de las ideas a los intelectuales corrientes en uno de los más famosos pasajes de la literatura humana: la alegoría que presenta en *La República* sobre los que están encerrados en una cueva.

Imaginad—dice Platón—un grupo de prisioneros, encadenados y sin poder moverse, en una cueva, de espaldas a la luz que entra por la boca de la misma. No pueden ver la fuente luminosa, ni los movimientos de los que se encuentran en el mundo de fuera; todo lo que ven son los reflejos en la pared que tienen enfrente. ¿Qué saben ellos sobre la luz del sol y el mundo de fuera? Sólo conocerán sus reflejos confusos e imperfectos. Lo que los prisioneros—es decir, la gente corriente, como usted y como yo—piensan que es el mundo real, el mundo en que comemos, bebemos, dormimos, luchamos, amamos y vivimos no es, en verdad, más que una sombra. Pues bien: si uno de los prisioneros consiguiera, por fortuna, escaparse y contemplar el mundo verdadero donde luce el sol, y volver luego a contar a sus compañeros de prisión lo que es, pasaría muy mal rato para hacerles comprender (recuérdese que no los puede desencadenar) de qué estaba hablando. En realidad, le ocurriría lo que al propio Platón, cuando trata de explicar su doctrina de las ideas a sus compatriotas.

Además, el propio Platón tenía perfecta conciencia de una dificultad con la que los filósofos del más allá siempre han tropezado: la de tener que servirse de *palabras* reunidas gramaticalmente para formar un lenguaje, para intentar comunicar a los demás este conocimiento, esta descripción, de la verdadera realidad (ya que, para él, ese otro mundo era el único real). Pero las palabras son sonidos que se articulan en la garganta humana, y la gramática es algo que se combina en ciertos sistemas nerviosos del cuerpo humano. Tanto las palabras como la gramática están completamente ensuciadas por los ruidos, por el espectáculo visual, por los olores de este mundo. Es imposible emplear la palabra "caballo" sin que vaya manchada de este modo. Hasta la propia "idea" de lo que el inventor quiere dar a entender es, para el que tiene una mentalidad dura, una combinación de pequeños trozos de experiencia terrenal, y ya concreta, de determinados datos.

Ahora bien: la palabra que, para la mayor parte de los seres humanos, puede hallarse más cerca de escapar a estas manchas de los sentidos es la palabra "Dios"; y, no obstante, todas las grandes religiones monoteístas modernas—el judaísmo, el cristianismo, el islamismo—han tenido que combatir la tendencia del creyente a imaginarse a Dios como una persona barbuda, benévola, aunque un tanto imponente. (La forma erudita de designar esta tendencia es llamarla antropomórfica.) Aparte de esto, aunque parece estar bastante claro que Platón, al menos en ocasiones, fué en realidad

muy lejos hacia la denegación completa de la realidad del mundo sensible—o, empleando un lenguaje positivo, hacia una aniquilación mística y absoluta de sí mismo, en la contemplación de lo Uno, de lo Perfecto, de lo Bueno—, otro aspecto de su actividad y de sus obras se encuentra sumergido por entero en los problemas de este mundo de los sentidos. Es un hecho que, incluso en su metafísica, Platón, al adoptar su posición, no es consecuente con lo que cabría esperar de su famosa alegoría de la caverna, es decir, con la posición de que este mundo imperfecto de los sentidos no es más que una ilusión; en una palabra, de que no existe.

Hemos llegado, en realidad, a uno de los grandes problemas que han torturado—auténticas torturas, cuando se ha tratado de hombres sensibles—el pensamiento humano. Podemos exponer brevemente la cosa del siguiente modo: Nosotros sentimos—algunos, en todo caso, lo *sabemos*—que existe un Ser único, inmutable, perfecto, un Dios de perfección, que está por completo mucho más allá de los seres mezquinos e imperfectos que viven y mueren. Pero ¿cómo y por qué ese Dios perfecto permitió, o llegó a crear, la imperfección? ¿Cómo saltar de lo Uno a lo Múltiple, de lo Inmutable a lo Mudable, del Bien al Mal? O bien, ¿por qué encadenó Dios a aquellos prisioneros de la caverna? Hay una contestación lógica, que ya hemos señalado antes: la de que este mundo imperfecto es irreal, no existe. Son raras las ocasiones, sin embargo, en que se da tal respuesta en la historia de las ideas occidentales. En Occidente, la contestación ha solido ser una u otra variación sobre un *leit-motiv*, que puede exponerse como sigue: El Perfecto Uno no podía alcanzar la totalidad, la plenitud de la perfección, salvo que coexistiera paradójicamente esta perfección con la imperfección; de lo contrario, este Perfecto Uno no podría en realidad ser perfecto, en un universo completamente estático; de aquí que de la perfección salga la imperfección, que se afanará eternamente por alcanzar aquélla. No faltan motivos para creer que Platón se justificaba metafísicamente por un procedimiento parecido al expuesto; por lo menos, ciertos discípulos suyos así es como se han justificado.

Pero, llegados a este punto, podemos pasar de Platón como metafísico al Platón moralista y pensador político. Por mucho que se pueda seguir la interpretación de la metafísica de Platón hacia una negación total de la realidad de este mundo, siempre quedará claro que, en realidad, era uno de esos hombres que desean el que los seres humanos se comporten en este mundo de cierta manera. Era un idealista, no sólo en lo que respecta a la metafísica pura, sino en un sentido mucho más asequible a los norteamericanos: en un sentido reformista, práctico, muy de este mundo. También en este punto tendremos que considerar con excesiva concisión ideas muy

complejas, que han seguido ocupando el pensamiento de los hombres que razonan durante dos mil quinientos años.

De la misma manera que los que interpretan a Platón varían en cuanto al grado de ultraterrenidad metafísica que le asignan, varían también los diversos matices que se le suponen como autoritario y moral, o, para servirnos de una palabra contemporánea no muy desacertada, como totalitario. Si se compone un espectro, que comprenda desde la defensa del máximo de libertad para el individuo a la defensa del máximo de autoridad sobre el individuo, habrá que colocar a Platón en la zona que está lejos de la libertad. Ya es muy significativo el que libertarios tan conspicuos como Thomas Jefferson y H. G. Wells se muestren extraordinariamente disconformes con las obras políticas de Platón. Es difícil leer su obra más característica y conocida, en opinión de muchos, *La República*, y no situarle en el espectro muy cerca de la autoridad absoluta.

Platón se formó como un joven sensible e inteligente, hijo de buena familia, en una Atenas que acababa de sufrir una severa derrota en la guerra contra Esparta y sus aliados. Entre los intelectuales atenienses estaba de moda achacar esta derrota a los defectos del gobierno y de la sociedad democrática de Atenas. Además, Atenas estaba en plena época de crisis, tanto espiritual como material, según veremos en el capítulo siguiente. Platón se sublevó decididamente contra el ambiente que le rodeaba, al que encontraba vulgar, grosero e insufrible. En contraste con la imperfecta Atenas que conoció, describe en *La República* un Estado perfecto, la mejor encarnación en este mundo de la idea de justicia.

Pero este Estado no es precisamente democrático. De las tres grandes clases sociales, las ingentes masas obreras no participan en su gobierno. Producen, son la barriga. Un grupo más reducido, el de los guerreros, es instruído en la vida militar, porque en la utopía de Platón no se piensa que en el mundo haya de reinar la paz internacional. Estos guerreros son valerosos, y constituyen el corazón. Por último, un grupo muy limitado de tutores, educados desde su infancia para la tarea, guía los destinos del Estado. Tienen virtud e inteligencia; son la cabeza. Y son ellos los que gobiernan porque tienen auténtica disposición para ello, y no porque hayan convencido a la gente ignorante del montón de que son los idóneos para mandar. Por encima de los demás hay una especie de filósofo-rey: el más apto de todos ellos.

Según Platón, la clase de los tutores no será una aristocracia hereditaria al uso. Tiene plena conciencia de que tales aristocracias han mostrado inclinación en el pasado a degenerar de muchas formas, y toma en su utopía diferentes disposiciones para el perfeccionamiento eugenésico de la reserva de sus tutores, así como medidas muy cuidadosas para educarles en las virtudes que piensa

que necesita una clase gobernante. Platón era quizá un demócrata en el sentido en que haya podido serlo Napoleón, porque tenía fe en la carrera que siempre se abre ante el talento; pero pensando siempre en un tipo de talento que cuente con su aprobación.

Para los tutores propone una especie de austero comunismo aristocrático, modelado conforme a lo que ciertos intelectuales atenienses suponían que había sido la vida de las clases dominantes de Esparta, en sus mejores épocas. Suprime a los tutores la familia, ya que ésta supone, en su opinión, un nido de egoísmos, un foco de obligaciones que apartan de la virtud al hombre de Estado. Un tanto sorprendentemente, y en contraste con las ideas corrientes en Atenas, se le concede a la mujer en la República un amplio grado de libertad, siendo considerada en muchos sentidos como igual al hombre. Hasta cierto punto, Platón es un feminista.

Los hijos pertenecerían a la comunidad, que los educaría y criaría, enseñándoles a considerar como padres a todas las personas mayores. Serían educados en la disciplina física espartana y en la disciplina intelectual del propio Platón, tan decididamente puritana en lo que al más allá respecta. No se les permitiría, por ejemplo, leer a Homero y a los poetas líricos, porque tal lectura los ablandaría, dándoles una noción equivocada acerca de los dioses y corrompiéndolos. En relación con la poesía, Platón es un tanto apologético, y casi pudiéramos decir que la considera con cierta gravedad. La poesía y el arte constituían para él una especie de esfuerzo, al menos, para trascender de ese mundo vulgar del sentido común, que tanto odiaba; los poetas se encuentran en el camino que conduce a lo ideal. Lo malo es que en algún punto de su trayecto han errado la dirección, por lo que él se ve obligado a separarse de ellos. Había ciertos tipos de música que estarían también prohibidos a los jóvenes que recibiesen la educación para ser tutores: la música lánguida y suave. Lo que les convendría sería una música austera y marcial.

También los guerreros constituirían un grupo selecto. Se les enseñarían muchas de las virtudes propias de los tutores, con la importante excepción de las filosóficas. En cuanto a los productores, los hombres que constituyen la barriga del Estado, la inmensa mayoría de los ciudadanos, Platón no se interesa en realidad por ellos. Pueden casarse y llevar una vida doméstica rutinaria; pueden comer y beber, trabajar y solazarse todo lo que quieran, con tal que conserven en marcha el mecanismo del Estado y no hagan intento alguno de inmiscuirse en política. En general, deberán bastarse a sí mismos y saber el lugar que les corresponde; pero no pueden aspirar a una vida realmente buena.

Así, pues, Platón no es un demócrata, ni mucho menos. No confía ni en la inteligencia ni en la buena voluntad del hombre

corriente, al que concede, un tanto desdeñosamente, cierto grado de libertad animal: la libertad propia de un animal bien domesticado. Pero adviértase que, ni siquiera en lo que respecta a la gente más elevada, cree Platón que les convenga una libertad como la que generalmente sobrentendemos cuando empleamos esta palabra; los propios tutores están sometidos, de hecho, a la más rígida disciplina. Los tutores y los guerreros de Platón no alcanzan las virtudes propias de sus respectivos cargos a través de la experimentación, como consecuencia de ensayos y equivocaciones, o como resultado de afrontar sin reservas la sorprendente variedad que nos ofrece este mundo. Contra la posibilidad de verse expuestos a elegir cualquier otro camino, están protegidos cuidadosamente por la autoridad de sus mayores y del filósofo-rey Platón. Se los instruye con todo rigor: sólo piensan en cosas elevadísimas, en cosas que son muy difíciles de pensar para el que tenga una mentalidad dura.

No es difícil comprender la fascinación que la utopía platónica ha ejercido sobre la mentalidad humana. En primer lugar, Platón era un estilista, un poeta; sus escritos conservan, hasta en las mismas traducciones, un encanto que raras veces alcanzan otras obras filosóficas. Su ultraterrenidad—o, si se prefiere, misticismo—ha constituído siempre un excitante para las naturalezas sensibles. Ya veremos con qué facilidad se incorporó una gran parte de Platón a la estructura intelectual del cristianismo que había de venir después. Pero Platón no era un simple exilado del mundo de los sentidos. Como moralista y como reformador, deseaba hacer avanzar a este pobre mundo un buen trecho en el camino del ideal. Muy a tono con nuestra tradición occidental, este hombre que se afanaba en pos de la perfección se sintió impelido a llevar una vida imperfecta, enseñando y estimulando a sus imperfectos conciudadanos, exigiéndoles que se esforzasen hacia aquella perfección que no podían alcanzar. Platón tuvo que volver a la caverna para iluminar a los prisioneros encadenados.

Acaso, no obstante, no dejara de tener la caverna cierto atractivo para él. Platón, al igual que muchos de los cristianos posteriores, sintió las fascinaciones de este mundo, y no tanto las crudas satisfacciones de la comida, de la bebida y del sexo, que la gente vulgar cree que son las que constituyen las tentaciones de este mundo, como esas sutiles satisfacciones del cuerpo y del alma que constituyen el mundo del artista. Era demasiado buen poeta Platón para abandonar por completo este mundo. A buen seguro, hasta la misma poesía no puede ser mucho más para el Único, el Bueno, el Perfecto, que un pequeño defecto más.

Platón es el más antiguo de los filósofos griegos del que nos hayan llegado las obras completas. De los anteriores, comúnmente conocidos con la denominación de presocráticos, no tenemos más

que fragmentos, en su mayor parte comentarios de eruditos posteriores. Estos materiales fragmentarios han sido trabajados amorosamente por generaciones enteras de eruditos, y sabemos, por lo menos, que está representada en ellos la mayor parte de las variedades del pensamiento filosófico. Pero no tenemos nada completo sobre un filósofo primitivo cualquiera de tipo terreno, recio, de mentalidad dura. Demócrito, al que ya nos hemos referido como *inventor* del átomo, era probablemente un materialista completo y, como la mayor parte de los materialistas, un escéptico respecto al libre albedrío humano. Pero, en realidad, carecemos de un cuerpo de doctrina consistente para juzgar a este filósofo.

Tal vez los que más nos convendría elegir como representantes primitivos de los filósofos terrenales fuesen los sofistas, que florecieron en el siglo v a. de J. C., en el apogeo de la cultura griega (o, más bien, de la ateniense). Tal vez los sofistas no fueron verdaderos filósofos, sino maestros y profesores despreocupados que, mediante un estipendio, enseñaban a sus discípulos la manera de usar esa nueva herramienta que hemos llamado "razón". Adoptaban una posición que no nos es del todo desconocida hoy, aduciendo que los últimos problemas metafísicos, del tipo de aquellos con los que Platón luchaba a brazo partido, no pueden ser resueltos, y que es mejor darlos de lado. La inteligencia humana—sostenían los sofistas—debiera concentrarse en los problemas sobre la naturaleza del hombre y las relaciones humanas: "el hombre es la medida de todas las cosas". Ellos aceptaban el mundo de los sentidos como perfectamente real, y creían que los deseos del hombre en este mundo pueden constituir una buena orientación.

Algunos de ellos llegaron (por lo menos, al decir de sus enemigos) a la doctrina de que la medida del individuo viene dada por lo que es capaz de conseguir; en otras palabras: que la fuerza hace la ley, que la justicia está hecha por los fuertes. Consideraban que la nueva herramienta del pensamiento crítico y lógico constituía un instrumento admirable en manos de las personas inteligentes y ambiciosas, y de guiar a tales personas hicieron su profesión. Sus discípulos podrían abrirse camino hacia el éxito por encima de la gente corriente, de moral rutinaria y, por tanto, limitada. Aristófanes, al que no le hacían mucha gracia los sofistas, nos los presenta en *Las nubes* enseñando a un joven cómo se las tiene que arreglar para no pagar sus deudas. Los sofistas no debieron de tener muy buena propaganda. Eran demasiado mundanos como filósofos y, en razón de ello, un tanto ingenuos en su mundanismo; eran profesores que hacían penosos esfuerzos por no resultar excesivamente doctos, pero sin conseguirlo en absoluto.

De Aristóteles nos han quedado muchos volúmenes. No es un escritor refinado. Claro que muchos eruditos han sostenido que lo

que tenemos de él no son sus propios escritos, sino las notas de sus alumnos, tomadas en las clases que les daba. A veces se le considera como el polo opuesto a Platón, con el que, siendo joven, estudiaba. Pero, pese a que Aristóteles señaló y analizó las diferencias que le separaban de su maestro—muy especialmente en el asunto del comunismo aristocrático de la República y en lo que se refiere a la cuestión de las mujeres—, Aristóteles no es realmente el filósofo de mentalidad dura que pueda contraponerse al filósofo de mentalidad blanda, Platón. En verdad, tal vez quede mejor clasificado Aristóteles como ecléctico, como mediador, como persona que buscaba el compromiso entre los extremistas de este mundo y los del otro. Todo le interesaba; tenía, verdaderamente, esa especie de instinto de coleccionista que, cuando se aplica a cuestiones intelectuales, solemos llamar erudición. Sus obras, de tipo enciclopédico, abarcan todo el campo del conocimiento de su época, desde la metafísica a la biología, pasando por la comparación de las instituciones políticas. Sin embargo, era también filósofo, es decir, un hombre que trataba de ordenar absolutamente todo en un sistema y de encontrar los fines morales que, en el universo, pueden clasificarse de acuerdo con su valor objetivo.

El punto central de su doctrina es en realidad una versión corregida, y un tanto más de este mundo, de la doctrina platónica de las ideas. Aristóteles formula su problema metafísico central como un problema de forma y materia. No es que la materia carezca, por naturaleza, de vida, sino que carece de finalidad, salvo en lo que respecta a una especie de estúpida persistencia o tozudez. La forma, que en realidad es el alma o el espíritu actuando sobre este mundo, transforma la materia en algo que tiene vida y finalidad, en algo que los seres humanos pueden comprender, en algo que puede afanarse hacia lo que Platón denominó la idea. La forma es creadora, activa, tiene una finalidad; la materia no hace más que amontonarse o acumularse. Casi da la impresión de que Aristóteles quiere venir a decirnos que la forma es algo bueno, mientras que la materia es algo malo. Lo que dice, desde luego, es que lo masculino es la forma y lo femenino la materia.

Es evidente que esta *forma* está muy próxima a las *ideas* de Platón, y que esta *materia* se halla muy cercana a ese mundo de impresiones sensibles que tan a menudo parece considerar Platón como casi irreal. Sin embargo, Aristóteles jamás pone en entredicho la materia, sino que la acepta, como un científico con aficiones a clasificarla, completamente fascinado por su variedad. Es cierto que, cuando se pone a desarrollar una definición más clara de lo que es la vida buena, se va poco a poco aproximando a una posición que no está muy lejos de la de Platón (o de la de Buda, o de la de cualquier otro gran místico). Ésta es la famosa doctrina de la *theo-*

ria, la imperturbable meditación en Dios, que es el Motor Inmóvil, la Causa Final. El estado espiritual llamado *theoria* es, sin duda alguna, de lo más ultraterreno; pero alcanza también al cuerpo, porque el sabio sigue teniendo un cuerpo, incluso en tal éxtasis místico. En los libros se le suele comparar con el *nirvana* budista. Pero Aristóteles piensa claramente que sólo unos pocos hombres sabios pueden aproximarse a la fase de *theoria*, y la mayor parte de sus obras sobre las relaciones humanas recomienda, de una forma profundamente griega, un justo medio en todas las cosas, sin excluir de éstas la elección entre las exigencias de la carne y las del espíritu. Como pronto veremos, las recomendaciones éticas de Aristóteles, dirigidas al griego de la clase superior, pueden resumirse inmejorablemente en la sabiduría popular que encierra el dicho de "nada en demasía"; recomendaciones que resultan muy características de cuáles eran las ideas generalmente aceptadas y hasta, posiblemente, practicadas en la época, y que son griegas, por la misma razón, en gran parte, por la que los aforismos morales de Benjamín Franklin son americanos.

Las ideas de Aristóteles sobre la causalidad, tan decididamente adecuadas a su noción de materia y forma, han disfrutado de una larga vida filosófica, puesto que todavía siguen presentes en el neotomismo católico. Aristóteles encuentra en cada efecto cuatro causas: material, eficiente, formal y final. La causa *material* es la materia prima, los ingredientes; pudiéramos decir la carne, la verdura, el agua y el aderezo del guisado. La causa *eficiente* es el cocinero, el "agente". La causa *formal* es la *naturaleza*, el *carácter*, la "forma", en ese sentido platónico-aristotélico, tan típico, en que quepa decir que hay un paradigma, un ideal de guiso. La causa *final* es el propósito que justifica el guiso (nutrición, satisfacción estética, estímulo al apetito). El ejemplo concreto que hemos puesto es un tanto impropio; Aristóteles no lo hubiera aprobado. Además, encierra muchas dificultades. Después de todo, ¿es el cocinero la única causa "eficiente"? ¿Qué hay del hortelano que cultivó la verdura? ¿Cómo se conseguirá jamás interrumpir una cadena de causas y efectos? Y así sucesivamente.

A estas cuatro causas ordinarias añade Aristóteles lo que, en cierto sentido, constituye la quinta: Dios, la Primera Causa, incausada, que puso en marcha al Universo, para que recorriese su desconcertante carrera. Este Dios es el mismo que ya nos hemos encontrado como el objeto que se contempla en la *theoria*. Como principio necesario de una cadena de causas y efectos, a la que no se puede encontrar de cualquier otro modo comienzo alguno, este tipo de Dios tiene ya una larga historia. Pero nunca ha sido adorado con mucha devoción.

En su pensamiento político, como en tantas otras cosas, Aristó-

teles es el hombre del compromiso, que siempre está tratando de reconciliar los extremos. Ya es muy característico que no escribiera *República* alguna sobre un Estado ideal. Realizó cuidadosos estudios comparativos sobre el funcionamiento verdadero de las instituciones de gobierno en varias ciudades-estado griegas, muy del tipo de los que tan familiares son a los estudiantes norteamericanos de ciencias políticas. Pero, excepto la *Constitución de Atenas*, no han llegado hasta nosotros, aunque poseemos generalizaciones, basadas en los mismos, recogidas en la *Política*, de Aristóteles, obra muy cuidada de todos modos.

Aristóteles ha contribuído a la literatura política con una de las frases más célebres de la misma, la afirmación de que "el hombre es un animal político (o social)". Una gran parte de la *Política* es una ampliación de dicha frase, un esfuerzo para llegar a una sociología de la política que sea también una ética. Para Aristóteles, al igual que—volvemos a sospechar—para cualquier ateniense instruído conforme a las convenciones tradicionales, hubiera sido pura tontería una frase como la de Herbert Spencer cuando habla de "el hombre frente al Estado". El hombre, para Aristóteles, constituye parte inseparable de esa colectividad que denominamos Estado, y no puede llevar una vida apropiada más que en el marco del mismo. Pero Aristóteles no es ningún totalitario. El hombre no es para él el simple sujeto de un Estado omnipotente. En un Estado como es debido, el ciudadano disfruta de lo que la teoría política viene designando tradicionalmente como derechos. El Estado no es una unidad, sino una pluralidad, en cuyo seno se desarrollan los conflictos morales que implican derechos individuales.

Pero Aristóteles tampoco es partidario de la igualdad; opina que la esclavitud es natural, que ciertos hombres han nacido para ser esclavos. En cierto sentido, se anticipa a lo que más tarde llegaría a ser la teoría orgánica del Estado: la idea de que los hombres han nacido para ir a ocupar un lugar, una situación determinada, y de que un Estado bueno es aquel en el que todo el mundo ocupa el lugar para el que fué designado por la Naturaleza.

Ocupa una gran parte del libro la clasificación y la crítica de las formas de gobierno que a la sazón existían. *La República* de Platón contiene ya una clasificación de los gobiernos en que Aristóteles fundamenta la suya. Lo importante para nosotros es que de estas clasificaciones salió una gran parte del vocabulario de la teoría política, vocabulario que desde luego procede también, en parte, de la simple discusión política, y el cual aún se emplea ahora. Aristóteles distingue seis tipos de gobierno: tres tipos deseables, y la correspondiente degeneración de cada uno de ellos. Cada uno de los tres tipos de gobierno tiene sus virtudes propias, pudiendo, bajo condiciones apropiadas, resultar un buen gobierno. Y cada uno de

ellos puede degenerar también en un tipo malísimo de gobierno.

Los seis tipos son los siguientes: la *monarquía*, gobierno de un hombre superior, y su perversión la *tiranía*, en que ese gobernante único, aunque no sea de hecho superior por sus virtudes, domina en razón de que posee la fuerza; la *aristocracia*, o gobierno de la minoría, pero de la minoría de los mejores, de los más sabios, y su degeneración la *oligarquía*, en que también gobiernan unos pocos, pero que no son los más sabios, sino los más poderosos, dependiendo su poder de la riqueza, de las armas o de su habilidad para manejar a los demás; la "*polity*" (o república constitucional; no hay traducción exacta), o Estado basado en un gobierno del pueblo y en una igualdad considerable, pero en el que los ciudadanos son todos bastante virtuosos, y la *democracia*, perversión de la anterior, en que gobiernan los más: de ordinario, la mayoría díscola de los que carecen de virtudes.

Aristóteles estudia cómo cada una de estas formas se va transformando en las demás. En otras palabras: no se contenta con las descripciones estáticas de determinadas formas de gobierno, sino que intenta proporcionarnos una descripción dinámica de las mismas. Aparte de esto, como ya señalamos al advertir que admite la posibilidad de formas diferentes, todas ellas buenas, de gobierno, Aristóteles se interesa mucho en poner de manifiesto las relaciones que pueda haber entre los ideales y las condiciones reales. No existe una forma perfecta, sino sólo formas mejor o peor adaptadas a las limitaciones que tales condiciones imponen. Aristóteles es, pues, en cierta medida, lo que más tarde habría de llegar a llamarse relativista. Una gran parte de este aspecto de su forma de pensar es apropiada al hombre de mentalidad dura, al científico, al que tiene interés por conocer los límites terrestres del esfuerzo humano en la política.

Sin embargo, Aristóteles no es en manera alguna un "realista" en política, en el sentido moderno del término, encontrándose, por ejemplo, muy lejos de Maquiavelo. Cataloga lo que llama democracia como una degeneración de esa organización social, caracterizada por la tranquilidad y la obediencia, en la que los hombres son aparentemente iguales, aunque no demasiado iguales. Y adviértase que su distinción entre las formas buenas y malas de gobierno consiste en que las primeras poseen la "virtud", la "bondad", mientras que las últimas sólo cuentan con la "fuerza", la "riqueza", la "superioridad numérica", etc. No; Aristóteles no es en absoluto un realista. Casi con la misma fuerza que Platón, cree que no basta con tener simplemente éxito en este mundo, incluso aunque se trate de la política. El éxito en el mundo, a no ser que sea un éxito moral y de acuerdo con el plan o finalidad del Universo, no es sino el principio del fracaso.

Al igual que Platón, Aristóteles escapa a ese revuelto mundo de las luchas intestinas de las ciudades-estado, de las luchas de clases y de sus caóticos altibajos, hacia un mundo mejor, más limpio, más estable. Pero no se trata, en absoluto, de un mundo tan rigurosamente ultraterreno como el del filósofo-rey de Platón. A Aristóteles le repelía en verdad, como es lo propio, la proposición de Platón de suprimir la familia y dar a las mujeres un puesto igual al de los hombres. Su mundo ideal sólo está un poco separado de nuestro mundo real (y del suyo). Pero ese reducido intervalo que existe entre nosotros y un mundo mejor, se les antoja a muchos una distancia muy grande, y Aristóteles jamás ha conseguido explicarnos cómo habrá que recorrerla.

Sin lugar a dudas, Aristóteles no es materialista. Su concepto de la finalidad o *teleología* de nuestra vida sobre este mundo, como un afán hacia algo mejor, igual a como la forma se afana en dominar la materia, ha resultado muy atractivo para generaciones y generaciones de pensadores, y el cristianismo lo adaptó fácilmente para su uso. Su terminología jamás ha dejado por completo de ser utilizada dentro del campo de la filosofía. En opinión de los inventores de la ciencia moderna, en los siglos XVI y XVII, los cuales se rebelaron contra su influencia, utilizó una lógica infecunda y deductiva que no dejaba lugar a la experiencia fructífera y a la inducción. Pero jamás le han faltado discípulos, y ojalá viva mucho como gran mediador entre los impacientes buscadores del ideal y de lo real.

LA CULTURA CLÁSICA

Una de las tareas más difíciles de la historia de las ideas es la de describir con claridad ese complejo que llamamos unas veces cultura de un lugar y tiempo determinados, que denominamos otras espíritu de una época, o que designamos, en fin, recurriendo a un término alemán muy de moda: *Zeitgeist*. Y es que, en realidad, existe algo así, existe una impresión de conjunto formada por un enorme número de detalles que encajan entre sí de una manera o de otra. Para refrescar la memoria podemos poner como ejemplo esa cultura occidental de finales del siglo XVIII a que la mayor parte de los americanos se refieren cuando hablan de estilos "coloniales". Los trajes de las señoras y de los caballeros, la arquitectura que podemos contemplar en la restauración de Williamsburg, los muebles, la música de Mozart y de Haydn, los cuadros de Gainsborough y de Copley; todo esto y muchas otras cosas no podían constituir, en el tiempo y en el espacio, sino esa cultura occidental del siglo XVIII.

Pues bien: los griegos, y especialmente los de la Atenas de los siglos V y IV a. de J. C., produjeron una de estas culturas, uno de estos conjuntos formados por numerosas partes, que nunca ha dejado

de fascinar a los hombres y a las mujeres instruídos. Ya hemos visto que, en lo que al pensamiento filosófico formal se refiere, los griegos pusieron los cimientos sobre los que luego han construído los filósofos occidentales, aunque sin superar nunca a sus maestros. Pero la gran cultura de los griegos fué mucho más que su filosofía formal; fué, al menos para una minoría cultural, un modo de vida.

Podemos enjuiciar esta gran cultura por aquellos de sus monumentos—arquitectura, escultura, artes industriales y literatura—que han sobrevivido a más de dos mil años de desgaste debido a la incuria, a las guerras, a la decadencia y a desórdenes de todas clases. Es posible que este desgaste haya contribuído a conservar lo bueno en vez de lo vulgar, por lo que cabe, en consecuencia, que tengamos de la gran cultura de Grecia una muestra bastante superior a lo que fué en realidad. Puede ser que tengamos lo mejor del arte griego, y no lo peor o regular. Tal vez sea como si los arqueólogos del año 4000 d. de J. C. recogiesen muestras de algunas obras de Bach, Mozart y Brahms, sin que quedase el menor vestigio de música ligera, o de *jazz*, o de *cuplets:* muy difícilmente podrían enjuiciar nuestra música occidental moderna. En todo caso, siempre se planteará la cuestión de si podemos enjuiciar las formas de vida atenienses por los modelos que poseemos de su arte.

En el próximo capítulo trataremos de dar alguna contestación a esta pregunta. Aquí tendremos que señalar que, en nuestra sociedad occidental, una tendencia perfectamente clara de la historia de la cultura es la creación de grandes obras de arte, de filosofía y de ciencia por parte de un grupo muy restringido de hombres y mujeres geniales, que suelen vivir y trabajar en medio de un grupo de cultura relativamente baja. Pese a la parcial interrupción que se produjo durante la Edad de las Tinieblas, existe una cadena continua de este tipo de cultura que va desde los griegos hasta nosotros, cadena que podemos llamar decididamente la cadena de la gente avanzada. Y no es que se trate del único vínculo que nos une con el pasado, así como tampoco es el único material de que está hecha la historia de las ideas; pero sigue constituyendo el problema medular de nuestro asunto.

Pero las dudas que podamos tener respecto a lo representativo del carácter de la parte que reconocemos de la gran cultura griega, pueden centrarse mejor que cuando nos planteábamos el problema de las relaciones entre una cultura de tipo progresivo y otra de tipo retrógrado. La cuestión puede plantearse, con toda crudeza, en los siguientes términos: ¿No habrán en realidad idealizado excesivamente los humanistas, los pedagogos, los clasicistas de Europa y América, desde el Renacimiento a nuestros días, la Atenas de Pericles? ¿No habrán construído una especie de exquisito Shangri-la del pasado, con unos cuantos edificios y esculturas, con un puñado

de poemas y de héroes? Tal vez, como con frecuencia les ocurre a todos los que aman, los modernos amantes de la Grecia antigua han exagerado las virtudes del objeto de su adoración. Pero no tenéis por qué fiaros de su palabra. La fotografía y los modernos procedimientos de impresión han hecho posible que todo el mundo pueda conocer algo, casi de primera mano, de esta Grecia que, durante tanto tiempo, viene fascinando a los occidentales. Las generalizaciones que siguen no constituyen más que lo que pudiéramos llamar unos cuantos postes indicadores al borde de vuestro camino hacia la comprensión de los griegos.

Lo primero que hay que señalar es que la gran cultura griega de nuestra tradición clásica es muy de este mundo. A primera vista, parece que para aquellos artistas, dramaturgos, artesanos y atletas no existía ninguna otra vida por la que mereciera la pena preocuparse o en la que cupiera poner las esperanzas. Para ellos no hay cielo ni infierno; con toda probabilidad, no hay nada de eso, en absoluto, sino, todo lo más, una especie de purgatorio o aburrido limbo que no puede compararse con esta tierra, ni por lo bueno ni por lo malo, y no digamos por lo amable o por lo excitante. Ya veremos que para muchos, para muchísimos griegos, incluso de la época de Pericles, los problemas de la vida futura eran ciertamente muy reales; pero la gran cultura griega ha asimilado muy pocos de estos sentimientos del hombre corriente. Antígona quería, desde luego, que sobre el cadáver de su hermano se celebrasen los funerales conforme al ritual debido. Y exclama: "El homenaje que debo al muerto es mayor que el que me exige el vivo; en el mundo de los muertos moraré eternamente." Sin embargo, toda la tragedia se apoya en el drama de Antígona en este mundo *y no en el del alma de su hermano.*

Lo que importa, por tanto, en la gran cultura es la vida. Y lo que de esta vida tenemos que procurar es la satisfacción de las necesidades naturales humanas, que, desde luego, vale tanto como decir de los deseos humanos naturales. Nuestra palabra "físico", que es bastante apropiada, procede de la voz *physis*, con que los griegos designaban la Naturaleza. Los placeres y los apetitos físicos eran para los griegos de la gran cultura completamente naturales, y, como naturales, dignos de todo respeto. El comer, el beber, el amar, el dormir, el jugar, el bailar, el oír y tocar música, el escribir poesías, el charlar, el filosofar, todo ello constituía para estos griegos actividades dignas de realizarse, y de realizarse bien, como es debido.

Dignas de realizarse bien: detalle importantísimo. Los griegos discriminaban en todas sus actividades lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor. No pensaban que todas estas necesidades naturales humanas pudiesen ser satisfechas de cualquier manera, automáticamente, dejando a cada individuo que hiciese siempre lo que le resultaso

más fácil. Tampoco eran partidarios de abrir el grifo y dejar que sus deseos corriesen en una corriente tumultuosa. Por el contrario, eran partidarios de disciplinar, de dominar, de restringir estos deseos. Hay un dicho popular entre ellos (y las frases de este tipo son siempre una fuente muy útil para el historiador de las ideas), muy significativo, el famoso "nada en demasía", que constituye un excelente punto de partida para llegar a la comprensión del más importante de todos los principios griegos: el de la templanza. La exposición más clásica del mismo se encuentra, empero, en las obras de Aristóteles, y muy especialmente en su *Ética a Nicómaco.*

La forma recta de vivir, dice Aristóteles, es la de alcanzar ese promedio áureo que está entre lo demasiado y lo demasiado poco. Os agrada vuestra comida; está bien, la Naturaleza quiere que os guste. Pero si coméis demasiado, engordaréis, tendréis un aspecto ridículo, no seréis virtuosos. Suponed, en cambio, que os preocupáis tanto del peligro de engordar, que no os complacéis al comer, o que empezáis a atribularos con las vitaminas y el hierro y otros conceptos propios de la dietética (claro que los griegos no sabían una palabra de vitaminas), o bien os hacéis vegetarianos por principio. En todos estos casos, los griegos clásicos dirían que os estabais matando de hambre, que os estabais privando estúpidamente de una cosa buena, que ibais camino de poneros indecentemente delgados; que erais culpables, en suma, del pecado de abstinencia. (Conviene advertir que en la ética formal cristiana la abstinencia llegó a convertirse, no en un pecado, sino en una virtud, mientras que la gula adquiría la categoría de uno de los pecados capitales.) Para el griego, la virtud de la buena comida está entre la gula y la abstinencia.

Fácil os será desarrollar por vosotros mismos ejemplos concretos de esta ética griega. Así, la abstención completa del trato sexual, el celibato, era para los griegos innatural, excesiva y, en consecuencia, no virtuosa; una promiscuidad total en la vida sexual, una obsesión o preocupación excesiva por el comercio carnal también era mala y, por tanto, tampoco era virtuosa. El justo medio supone a este respecto, al igual que en los demás apetitos, el dominio de uno mismo, el equilibrio, la decencia. O bien podemos poner como ejemplo final el del valor, que es claramente una virtud, una hermosa virtud viril, mientras que la cobardía—es decir, la insuficiencia de valor—es, sin lugar a dudas, un vicio. Y, sin embargo, también es un vicio el exceso de valor, que solemos denominar temeridad u osadía, el cual es un atributo, no del valiente, sino del matón.

Este último ejemplo puede darnos la pista de la forma en que los griegos clásicos sentían a propósito de un problema humano eterno: el de las relaciones entre el individuo y la sociedad de que

forma parte. El perdonavidas siempre está pensando en sí mismo y en cómo mantenerse en sus trece. Los griegos desaprobaban esta excesiva preocupación por sí propio, arrojando tal descrédito sobre el individuo que intenta seguir su propio camino sin la menor preocupación por sus compañeros de la ciudad-estado, que de su denominación despectiva para la idea de "particular" ha resultado nuestra palabra *idiota*.

Los atenienses de la época de esplendor es muy difícil que hubieran comprendido, y desde luego no lo habrían aprobado, eso que muchos norteamericanos quieren dar a entender con su frase "áspero individualismo". Por el contrario, la cultura griega se basa, casi literalmente, en la competencia entre los individuos. Competían sus atletas en los Juegos Olímpicos y en otros muchos concursos; competían incluso sus poetas por el honor de que se representasen oficialmente sus tragedias y porque se las galardonasen con premios muy determinados: primero, segundo o tercero. El individuo que realizaba algo que a los ojos de los griegos merecía la pena hacerse, y lo realizaba de una forma excepcional, era distinguido y honrado personalmente. Y está claro, por lo que conocemos de la vida en Atenas en los tiempos de esplendor, que la personalidad, el carácter, quizá, incluso, hasta un grado no muy acusado de excentricidad, eran tomados en consideración y, en cierta medida, fomentados.

Volvemos así a encontrar ese característico esfuerzo por alcanzar un término medio entre lo excesivo y lo defectuoso. Los griegos no deseaban ni una sociedad de conformistas ni una sociedad de no conformistas; no querían que hubiese en la sociedad hombres que se comportasen como hormigas o como abejas, de forma regular, irreflexiva, como tantos y tantos autómatas, y pese a que los enemigos de Esparta pensaran que era así como los espartanos procedían. Tampoco querían que los hombres se comportasen en el seno de la sociedad como fieras, cada uno preocupado nada más que de sí mismo, y todo el mundo pensando con orgullo en seguir sus propios derroteros, dispuesto siempre a saltar sobre su presa, por más que los enemigos de Atenas pensaran que era así, o poco menos, como los atenienses actuaban. Querían hombres que fuesen a un tiempo individuos y ciudadanos, que aceptasen las leyes y las costumbres establecidas, aunque sin ser rutinarios y seguidistas; querían hombres que fuesen buenos miembros del equipo y que, no obstante, supieran brillar como ases. No hay ni que decir que no consiguieron alcanzar, de forma duradera y en la práctica, este ideal que se habían propuesto.

En lo que mejor lo alcanzaron—o donde lo alcanzaron de una forma que, al cabo de dos mil años, nos resulta hoy más ostensible—es en lo que de su arte nos ha quedado. Durante siglos y siglos han tratado los críticos de describir en palabras lo que los griegos

consiguieron como artistas. Los críticos hablan de medida, de equilibrio, de contención, de armonía, de reposo, de dignidad. Emplean adjetivos como sereno, contenido, ordenado, disciplinado. Y, sin embargo, la mayor parte de ellos insiste también en que no se trata de un arte formal, sin vida, sin emoción, sino de un arte profundo, lleno de energía, que conmueve. En una palabra: los críticos sostienen que unos pocos griegos geniales, por lo menos, llegaron a algo que se parece a la perfección artística, al verdadero justo medio, que no es una simple media aritmética ni un compromiso, sino algo que, como la propia vida, trasciende de lo "demasiado" y de lo "demasiado poco".

Juzgad por vosotros mismos, contemplando muestras concretas de este arte, a ser posible en contraste con otras formas artísticas que no sean griegas. De muy antiguo viene perdurando lo griego, que en nuestra sociedad ha llegado a ser identificado con lo que llamamos clásico. Los críticos han solido oponer a este arte griego el de otros pueblos posteriores, más septentrionales, que llaman románticos. Habremos de volver a este dualismo de lo clásico-romántico cuando lleguemos a la Edad Moderna. De momento, bastará con señalar que, por muy abstracto e irreal que presenten el contraste los libros de texto, las obras de arte concretas son verdaderamente muy distintas.

Contemplemos, primero, un templo griego, el Partenón de Atenas, por ejemplo, tanto en su ruinoso estado actual como en los modelos restaurados por los arqueólogos. Contemplemos, después, una catedral gótica, preferiblemente una francesa, como la de Chartres o la de Amiens. Y contemplemos, a continuación, el Rockefeller Center o el Empire State Building, de Nueva York, o cualquier edificio norteamericano muy alto. Pensemos, después, en las frases de los críticos que acabamos de leer. Hay que reconocer que significan algo. El templo griego está parado; la catedral gótica y el rascacielos parece como si realmente estuviesen elevándose. El templo griego, a pesar de sus columnas verticales, parece que subraya lo horizontal; el edificio gótico y el americano acusan, en cambio, lo vertical. El uno parece satisfecho y atado a la tierra; los otros parece que aspiran hacia lo alto y que tira de ellos el cielo. El uno parece como una caja; los otros se asemejan a un árbol o a un bosque.

No faltan, desde luego, explicaciones racionalistas o naturalistas para esta diferencia; esto es, explicaciones que tratan de encontrar la causa de la misma en algo que, en última instancia, está más allá de la voluntad (o de los ideales, las ideas, los proyectos, las esperanzas) de los seres humanos. Hay quien mantiene que las líneas del templo griego están determinadas por el claro clima mediterráneo, mientras que las del gótico son el resultado del brumoso clima del Norte. Existe la teoría de que los albañiles griegos se

limitaron a traducir a la piedra los edificios de madera, más sencillos, de los primitivos helenos. Hay también la teoría de que la catedral gótica se eleva hacia el aire porque en la ciudad medieval amurallada, y en las estrecheces que con ello se originaban, no había espacio horizontal para otro tipo de edificio. Variante de esta teoría es la que explica el rascacielos norteamericano como consecuencia del limitado espacio de que se disponía en Manhattan Island. Según otra, la forma de los edificios en que se alojaron la religión olímpica griega y el cristianismo occidental está determinada por las de los respectivos cultos (ritual, liturgia). Y aún hay muchísimas más teorías.

La mayor parte de ellas tienen un cierto significado, que contribuye, hasta cierto punto, a nuestra comprensión final del problema. Pero no hay ninguna que lo resuelva por completo, y algunas de ellas, si se las toma como explicaciones exclusivas, no están de acuerdo con todos los hechos que conocemos. Así, por ejemplo, la superficie que encerraba el muro de una ciudad griega (o acrópolis) era, cuando menos, tan limitada como la de una ciudad medieval, y, sin embargo, el templo griego no se remonta hacia lo alto. Aunque concedamos que los arquitectos y albañiles griegos eran, como ingenieros, un tanto rutinarios y limitados, aún seguirá siendo cierto el hecho de que, si les hubiera gustado lo colosal o lo ascensional, disponían de destreza técnica, aunque acaso no tuviesen recursos económicos, para conseguirlo en formas sencillas. Antes que ellos, los egipcios habían alcanzado el colosalismo, en las pirámides, por ejemplo, por el simple artificio de ir amontonando unas piedras encima de otras.

Nos vemos, pues, forzados a la conclusión de que los griegos *querían* construir lo que construían, de la misma manera, exactamente, que los americanos *quieren* hacer sus rascacielos, toda vez que los hemos construído en las praderas ilimitadas lo mismo que en la estrecha isla de Manhattan. En su época de esplendor los griegos no gustaban de lo colosal ni de lo tempestuoso. Aunque existen sutiles teorías naturalistas y racionalistas para explicar sus comienzos, si queremos comprender el desarrollo completo del arte tendremos que recordar que las ideas del hombre acerca de lo que es bello, útil y deseable contribuyen a conservar vivo y en crecimiento dicho arte. Llegada una fase determinada, estas ideas llegan a perpetuarse por sí mismas y hasta a modificarse también por sí propias. Los griegos del siglo de Pericles construyeron como lo hicieron, debido, en parte, a que pensaban y sentían de cierto modo y a que deseaban determinadas cosas.

Puede realizarse una experiencia muy parecida con la escultura griega. Contemplemos los dioses y diosas del frontón del Partenón y los santos de la fachada oeste de la catedral de Chartres. Los ate-

nienses se nos muestran como seres satisfechos, bien alimentados, bien formados, sin preocupaciones; los cristianos de la Edad Media tienen un aspecto de personas un tanto demacradas, con algo de ascensional, de flotar con una ingravidez ultraterrena, henchidos de austeridad o de santidad. En este punto, tal vez nos proporcione una perspectiva más amplia la contemplación de una obra griega posterior a este período de esplendor, cuyo sentido estamos tratando de comprender. Observemos la tan reproducida estatua de Laocoonte y de sus hijos, oprimidos por las serpientes; una obra técnicamente admirable, del siglo posterior al de esta gran cultura. Aquí ya no encontramos nada de sereno, nada de justo medio. Laocoonte y sus hijos se ve que sufren de una forma que, de acuerdo con la terminología de Aristóteles, acaso pudiéramos llamar indecente. Nos hallamos ante un caso extremo en el que quizá se conserve una fidelidad a la vida, pero en el que ya no aparece fidelidad alguna a los ideales del período de esplendor.

O bien, tomemos ejemplos de la literatura, sin olvidarnos de que es inevitable que siempre pierda algo el griego al ser traducido. He aquí dos líneas de Simónides escritas como epitafio de los trescientos soldados espartanos o lacedemonios que prefirieron morir en las Termópilas antes que rendirse a los persas (siempre han tenido, a partir de entonces, para todos los griegos—y no sólo para los espartanos—el mismo significado que pueda tener el Álamo para los tejanos o el árbol de Guernica para los vascos):

> Caminante: ve y dile a los lacedemonios que yacemos aquí, y que hemos cumplido sus órdenes.

Y ahora, dirijamos nuestra memoria a otra batalla y a otro poema conmemorativo:

> En el rústico puente tendido sobre el río,
> su bandera ondeando a la brisa de abril,
> formaron los labriegos sus bravos batallones,
> e hicieron el disparo que asombraría al mundo.

Tan clásico es el epitafio de Simónides en su contención, en su concisión casi hasta exagerada, como son románticos los otros versos por la irreprimida ponderación de la frase final. Pero no nos equivoquemos. Los griegos estaban tan orgullosos de las Termópilas como pueda estarlo cualquier yanqui de la batalla de Concord. La cualidad específica del verso de Simónides no es precisamente la humildad; a su modo, se ufana de la hazaña tanto como pueda hacerlo Emerson. Tampoco podríamos decir que el poeta griego sea bueno y malo el americano, o al revés; únicamente podemos afirmar que son dos poetas distintos, pertenecientes a diferentes culturas.

Un ejemplo final, valiéndonos de la forma de recoger un crítico

las manifestaciones de una lengua distinta a la suya. El escritor inglés del siglo XVIII Matthew Arnold distinguía una tendencia griega o clásica y otra céltica o romántica en la tradición literaria inglesa, incluso en el caso de un mismo poeta, y acostumbraba aducir en abono de su teoría la obra de Keats. Cuando éste escribe:

> ¿Qué pequeño lugar, cabe el río a la playa
> o en lo alto del monte, ciudadela de paz,
> carece de esta gente, de este tañir matutino?

está escribiendo, según Arnold, conforme a la auténtica tradición griega; mientras que cuando dice:

> ...las mágicas ventanas, que se abren a la espuma
> de mares procelosos, en tierras legendarias...

está escribiendo en plena magia del romanticismo celta.

Podéis gustar o no, desde luego, de las cualidades de la cultura clásica griega, tal como se nos aparece en su arte. Los críticos iconoclastas han encontrado términos despectivos para sustituir a los que, de acuerdo con la tradición, venimos empleando en este libro. Han encontrado que el arte y la literatura griegos del período de esplendor son excesivamente afectados, triviales, limitados, pedantes, estáticos, sin vida, faltos de sensibilidad para lo misterioso y para la complejidad de la existencia humana; es decir, los encuentran aristocráticos, pero en el sentido, que también tiene la palabra, de advenedizos. Hasta un catador tan apasionado de las cosas de la antigua Grecia como Gilbert Murray ha dado a entender que el hecho de que sea exclusivamente a través de los bizantinos, cristianos y humanistas y pedagogos del Renacimiento—es decir, gente del máximo respeto—como nos ha llegado todo lo que nos queda de la cultura griega, puede muy bien significar que, en realidad, sólo conocemos ésta a través de una selección que no la representa en rigor tal y como fué. Tal vez hubo en la Atenas del siglo V más extremistas, más gente turbulenta y de rompe y rasga, más figuras desgreñadas, en suma, de lo que pensamos según nuestro modelo. Sin embargo, todavía nos queda una realidad completa, tanto en los templos y en las estatuas como en la poesía y en la prosa. Y aún no ha habido nadie lo bastante iconoclasta para atreverse a decir que el Partenón y sus esculturas fueron considerados por los atenienses del siglo V como la obra de una aristocracia con la que nada tenían que ver. Es justo seguir diciendo que los gustos de los hombres que dieron las normas que caracterizan a la cultura de este período de esplendor eran clásicos y no románticos.

Podéis ver adónde puede ir a parar la hostilidad de los críticos románticos si recordáis esa estatua de Afrodita, la diosa del amor,

que se encontró en la isla egea de Melos y que todo el mundo conoce por su nombre latino-italiano de Venus de Milo. Acaso sea ésta la escultura más conocida del mundo. Se nos dice que sus proporciones constituyen en Hollywood y Atlantic City verdaderos patrones, al menos como ideales. Y, sin embargo, es difícil que esta Afrodita pueda mover a nadie a algo más que a admiración. No cabe pensar en ella en relación con el amor. Da la sensación de resultar muy fría, incluso tratándose de una diosa.

La figura de la Venus de Milo puede, en cierto sentido, constituir una especie de término medio aristotélico entre los extremos de ser demasiado alta o demasiado baja, demasiado gruesa o demasiado delgada; sus medidas clásicas puede, incluso, que constituyan una especie de promedio aritmético de las de los millones de hermanas suyas europeas. Pero estas cifras se dan muy raramente en criaturas de carne y hueso. La Venus de Milo es algo que hasta el más demócrata de nosotros tiene que llamar aristocrática. Y en su conjunto, toda la escultura de que nos hemos venido ocupando es decididamente aristocrática.

Y es aristocrática en un sentido evidente, que para la mayor parte de los norteamericanos modernos resultará, además, un tanto desagradable, porque sus principales apologistas insisten en que sólo pueden seguir verdaderamente sus ideales, y la vida que podamos llamar buena, aquellos que no tienen que ganársela. Una vez más, Aristóteles (el cual, aunque llegó retrasado al período de mayor esplendor de la cultura griega, es, no obstante, el mejor representante, en cierto sentido, de aquella sociedad) nos resulta el mejor testigo. Piensa Aristóteles que no sólo el trabajo manual pesado, sino incluso los vulgares cálculos mercantiles, impiden al que trabaja vivir una vida buena. Gentes tales no pueden proporcionarse el tiempo necesario para adquirir la disciplina intelectual o moral que el hombre perfecto requiere. Se ven precisados a exagerar una cosa u otra, a hacer algo en demasía, por lo que sus cuerpos no se desarrollan armónicamente. Piénsese en los abultados músculos del herrero o en los músculos lacios del dependiente o del oficinista. No parece que Aristóteles se muestre muy sorprendido por este estado de cosas. Por el contrario, defiende la esclavitud como cosa natural y, por tanto, buena. Ciertos hombres han nacido para realizar el tipo de trabajo que los esclavos tienen que hacer, y es apropiado que lo realicen. Platón, con el que Aristóteles no siempre se muestra, ni mucho menos, de acuerdo, pensaba con la misma convicción que la vida buena, que la vida mejor, sólo es accesible a unos pocos. En una de las famosas parábolas de su *República* habla de tres clases de hombres: los de oro (los tutores, la cabeza), los de plata (los guerreros, el corazón) y los de bronce o hierro (los obreros, la barriga). Como es natural, los hombres de oro escasean y tienen

un gran valor, por lo que merecen estar en la posición más elevada.

Era aristocrática la cultura de los días de esplendor griego, porque los modelos que la caracterizaban no son esos que pueden seguir muchos hombres para vivir conforme a los mismos. Alcanzar en todas las cosas el justo medio, cultivar el buen gusto en muchos aspectos, llevar una vida completa y variada, es algo no muy fácil de conseguir, ni aun para los que no necesitan ganarse el sustento. Pero, además, esta cultura era aristocrática por otra razón, que quizá sea aún más profunda. Los griegos de la época de esplendor estaban preparados para aceptar el mundo en una forma análoga a como el científico lo acepta. Operaban con los materiales que les proporcionaba su experiencia sensible, tratando de organizarlos de forma tal que quedasen satisfechos sensualmente, pero sin hacer intento alguno de superarlos, salvo en el sentido en que la Venus de Milo pueda superar este mundo de experiencia sensible. No tenían esperanza alguna en la inmortalidad personal, no creían en que hubiese un Dios interesado desde un punto de vista moral en su destino y, pese a que tenían claras nociones sobre lo que es y lo que no es justo, carecían de esos sentimientos que puedan equivaler a lo que nosotros queremos dar a entender cuando hablamos del sentido de la culpa. Para decirlo con toda sencillez: tenían que ser felices con aquello que les proporcionaba este mundo de experiencias sensibles; no podían ni compensar ni sublimar sus sentimientos, ni procurarse por la intercesión de terceros la propia estimación; no podían alcanzar la fuerza y el consuelo por la mayor parte de los procedimientos que solemos asociar con la religión. El patriotismo de la ciudad, que realmente tenían en la época de su esplendor, hubo de sublimarse; pero, como pronto veremos, este recurso había de fallarles pronto. Pocos hombres habrá capaces de realizar el esfuerzo espiritual (que, por otra parte, puede ser equivocado) preciso para aceptar con sencillez este áspero mundo, como los griegos del siglo de oro lo aceptaron.

III

CRISIS DE LA CULTURA GRIEGA

El año primero de la gran guerra que libraron Atenas y Esparta (413 a. de J. C.), Pericles, jefe máximo de Atenas por elección democrática, pronunció un discurso en las exequias celebradas en honor de los atenienses que habían caído en la lucha. Esta oración fúnebre, en la versión que de ella nos ha transmitido el historiador Tucídides, constituye una elocuente valoración, digna de todo crédito, de lo que fué el esplendor de Atenas:

> Nuestra constitución es una democracia porque está en manos, no de una minoría, sino de la mayoría. Pero nuestras leyes garantizan a todos una justicia equitativa en sus litigios particulares, y nuestra opinión pública honra y saluda al talento en todas las ramas de la actividad humana; y no por motivos partidistas, sino fundándose exclusivamente en la excelsitud de las realizaciones... Sin embargo, nuestra ciudad no vive al día. No hay otra que proporcione tantas distracciones para el espíritu: concursos y festividades religiosas durante todo el año, y la belleza de nuestros edificios públicos, que alegra día tras día el corazón y encanta la mirada... Amamos la belleza sin extravagancias y la sabiduría sin blanduras. La riqueza no constituye para nosotros un simple motivo de orgullo, sino la posibilidad de realizar grandes cosas; y no creemos que la pobreza sea una desgracia que haya que aceptar, sino una verdadera degeneración que conviene hacer todos los esfuerzos posibles por superar... Los amigos que vamos consiguiendo no los tenemos por haberles aceptado favores, sino por habérselos hecho. Y por esta razón somos más sólidos, como es natural, en nuestras amistades, ya que tenemos un prurito especial, en nuestra calidad de acreedores, sin cimentar por medio de buenos oficios nuestras relaciones con nuestros aliados. Y si ellos no corresponden con la misma sinceridad, es debido a que tienen conciencia de que sus servicios no son espontáneos, sino que nos los rinden exclusivamente como pago de una deuda. Somos los únicos, entre toda la Humanidad, que hacemos beneficios a los hombres, no por cálculo ni buscando el provecho propio, sino por una confianza audaz en la libertad. Proclamo, en una palabra, que nuestra ciudad, en su conjunto, es un ejemplo para toda Grecia, y que sus hijos no ceden ante nadie, uno a uno o en conjunto, en cuanto a independencia de criterio, en cuanto a multiplicidad de sus logros y en cuanto a una absoluta confianza propia en su cerebro y en su brazo.

Los norteamericanos encontrarán en este discurso rasgos que les son muy familiares. Es una pieza oratoria llena de fe y de esperanza, llena del convencimiento de que Atenas tiene como misión el hacer que el resto del mundo constituya un éxito tan grande como el que ella ha sido; es un discurso que se deleita en el *aquí* y en el *ahora*, en las actividades, en las luchas de una vida agitada,

de una vida buena. Y, sin embargo, un niño que hubiese nacido al tiempo de pronunciar esta oración Pericles, y que hubiese vivido hasta una edad muy avanzada, pero perfectamente posible, hubiera podido contemplar una Atenas derrotada en la guerra, privada de su independencia; una Atenas todavía bastante floreciente en el orden material, pero presa ya de constantes luchas de clases y de partidos; una Atenas que ya no era capaz de producir en ningún aspecto una gran cultura, y que apenas si podía conservar la que había adquirido.

Los problemas centrados en torno a lo que, recurriendo a una metáfora que en manera alguna puede inducirnos a error, cabe denominar nacimiento, vida y muerte de una cultura, constituye la medula de cualquier estudio que se realice sobre historia de las ideas. ¿Por qué dejó Atenas de ser la Atenas de Pericles? Ni se extinguieron los atenienses ni creció la hierba en las calles de Atenas (al menos, eso no ocurriría hasta muchos siglos después). Un grupo, una colectividad es, en cierto sentido, inmortal, en tanto que se mantenga completamente unido. La decadencia biológica, la simple degeneración física de un linaje determinado exige un tiempo relativamente largo. Y, sin embargo, nada es más cierto que el hecho de que, a lo largo de más de dos mil años que lleva de historia nuestro mundo occidental, han surgido, han florecido y han sucumbido toda clase de grupos, toda clase de sociedades. Hay que ser el más ramplón de los historiadores para limitarse a la narración directa de los hechos, para sustraerse por completo a concebir la historia de los grupos que se estudian como algo en que hay ascensos y caídas, como un ciclo de primavera, verano, otoño e invierno, o como una sucesión de nacimiento, juventud, madurez, vejez y muerte.

Nuestros abuelos tenían una seguridad justificada en haber conseguido una cultura que sólo podría cambiar para perfeccionarse, que jamás declinaría. Ya volveremos a esta familiar doctrina del progreso en un capítulo posterior. Pero dos guerras mundiales han hecho que muchos hombres, especialmente en países como Francia y Alemania, hayan llegado a la conclusión de que sus naciones respectivas han retrocedido de hecho en su época, por lo menos en ciertos aspectos que se pueden medir estadísticamente, tales como el demográfico y el de la riqueza real. Así, pues, el problema de la decadencia de ciertos grupos prósperos de seres humanos, establecidos en el pasado, que hayan conseguido grandes cosas en su tiempo—grupos al estilo del de la famosa oración de Pericles—es un problema que tiene actualmente que parecernos real, hasta a nosotros los norteamericanos, de una manera que no podía serlo para nuestros abuelos.

Todavía no se ha resuelto el problema del auge y la decadencia

de las sociedades humanas. Acaso se trate de un problema demasiado grande para que pueda ser jamás resuelto (resuelto en el sentido de permitir al hombre que adopte disposiciones para impedir la decadencia de sus sociedades; resuelto en el sentido en que la solución del problema de las causas de la tuberculosis nos ha puesto en condiciones de tener a la vuelta de la esquina la eliminación de esta enfermedad). Pese a ello, la larga tradición de nuestra sociedad occidental, una tradición en parte enraizada en la de estos mismos atenienses, una tradición cuya mera existencia demuestra que, en cierto modo, jamás morirán por completo colectividades como la Atenas de Pericles o culturas como la de la Grecia clásica, nos fuerza a procurar comprender el proceso social, para dirigirlo y canalizarlo.

Tenemos derecho, como mínimo, a confiar en que obtendremos, si las ciencias sociales resultan específicamente cumulativas, respuestas parciales para los problemas relativos a la decadencia de sociedades determinadas, y estas respuestas parciales pueden, a la larga, venirse a sumar a lo más útil del conocimiento humano. En el caso de la Grecia de los siglos V y IV a. de J. C. hay muchos elementos, muchas variables en esa complicada ecuación (mucho más allá de las matemáticas) de la decadencia. Muchos de estos elementos son más bien propios de la historia económica y política que de la de las ideas; pero, toda vez que una de las tareas de la historia de las ideas es la de formular y tratar de resolver los problemas principales de la vida humana sobre este mundo, intentaremos hacer al final de este capítulo un breve resumen de la crisis de la gran cultura griega. De momento, nos ocuparemos de los elementos que son más específicamente intelectuales. Vamos a tratar de ver qué es lo que se estropeó en aquella forma de vida—una forma de vida extraordinariamente atractiva, a buen seguro, para muchos seres humanos—que acabamos de esbozar en el capítulo anterior. Es posible que, en realidad, no se estropeara nada. Cabe que la cultura griega se haya desarrollado, simplemente, hasta alcanzar una senectud que nos resulta menos atractiva que su juventud, por una apreciación subjetiva. Aunque un determinismo orgánico semejante va un tanto a contrapelo del pensamiento occidental moderno.

¿CUÁNTO PROFUNDIZÓ LA CULTURA CLÁSICA?

Es posible que la gran cultura que asociamos con la antigua Atenas no fuese más que la cultura de una minoría privilegiada, y que las masas, hasta en la misma Atenas, se viesen de hecho excluídas de disfrutar de ella. Merece la pena investigar la cuestión, aunque la respuesta que se le dé no tiene necesariamente que contribuir por sí misma a explicarnos por qué decayó esta cultura.

Ha habido, desde luego, muchas sociedades humanas, algunas de considerable duración, en las que las privilegiadas clases superiores tenían ideas sobre la virtud y la belleza que apenas si compartían las masas en absoluto. Y, no obstante, parecería que una participación similar a la señalada, sea del grado que sea, debe constituir condición inexcusable para considerar realmente próspera a una sociedad, por lo menos a una sociedad que se estime a sí misma, en nuestro sentido de la palabra, democrática. El desgajamiento que existía antes de la guerra de Secesión en los estados del Sur entre el pequeño grupo de plantadores aristócratas y las grandes masas de blancos pobres y esclavos negros constituye un claro ejemplo de un tipo de separación social incompatible con nuestra noción de la democracia e incompatible también, probablemente, con el modo de vida reflejado en el discurso fúnebre de Pericles. Es probable que para el occidental constituya de por sí un signo de crisis, de amenaza de decadencia, el hecho de que exista un desnivel considerable entre la cultura de la clase dirigente y la de los gobernados.

No obstante, es verdaderamente difícil contestar la cuestión de cuánto pudo profundizar esta gran cultura en la Atenas del siglo v. Lo único que podemos hacer es recoger los indicios de que dispongamos y tratar de sopesarlos.

Los indicios que nos proporciona la literatura son ambiguos. Platón, con su metáfora de los hombres de oro, de plata y de hierro o de bronce; Aristóteles, con su afirmación de que ciertos hombres han nacido para esclavos, y otros escritores más, nos inclinan a la evidencia de que los intelectuales, por lo menos, consideraban deseable una tajante separación entre la clase privilegiada, capaz de elevarse hasta las vivencias de la gran cultura, y una clase inferior, la de los trabajadores, incapaz de compartir una cultura así. Por el contrario, no existe indicio alguno (excepto nuestro conocimiento, que es independiente, de que existió realmente la esclavitud) por el que pueda llegarse a la conclusión de que en su discurso se dirigiera Pericles a alguien que no fuese el total de la población de Atenas, ni de que pensara, al hablar, en ciudadanos de primera y en ciudadanos de segunda clase. Es probable que ciertos escritores como Platón y Aristóteles fuesen en realidad unos intelectuales defraudados, que, testigos de la iniciación del ocaso de la gran cultura, no escribiesen, en cierto sentido, más que como tránsfugas políticos.

En efecto, hay un sentido en el que los ataques dirigidos por estos escritores contra la democracia, así como los que de forma distinta le asestaron hombres como el historiador Jenofonte, el autor de comedias Aristófanes o ese admirable libelista anónimo que los eruditos llaman *El Viejo Oligarca*, así como otros muchos, vienen a constituir un indicio de que la cultura de la última parte del

siglo V había calado muy a fondo en la vida de los hombres y de las mujeres corrientes; de que Atenas era, en muchos respectos, una democracia practicante. Es difícil que estos escritores hubiesen trabajado tan apasionadamente contra una mera abstracción.

Por desgracia, en lo que a Atenas se refiere, carecemos de nada que pueda parecerse a ese tipo de información que, de un modo o de otro, nos permite medir la profundidad de la cultura contemporánea. No tenemos estadística alguna, por ejemplo, sobre el porcentaje del analfabetismo en Atenas, y carecemos asimismo, casi en absoluto, de datos sobre la enseñanza oficial en dicha ciudad. No existía un sistema escolar dirigido por el Estado; no había, desde luego, imprentas ni nada que se pareciese a nuestras revistas y periódicos; los libros eran unos rollos, hechos de materiales muy caros, sobre los que se escribía a mano, y no había nada de lo que pudiéramos llamar una biblioteca pública. Cuando empezaron a fundarse, en el siglo III a. de J. C., las grandes bibliotecas públicas, se trataba de bibliotecas para los eruditos y no para la circulación de los libros entre las masas. Los libros no eran asequibles, en realidad, más que a los pudientes.

Y, sin embargo, incluso en lo que se refiere al nivel de instrucción y conocimientos generales, existen pruebas suficientes de que, por lo menos en Atenas, este tipo de cultura que hemos venido estudiando estaba realmente muy difundido. Somos hoy en día tan esclavos de la palabra escrita, que nos resulta difícil comprender cómo puede una comunidad tener ideas refinadas, si no es con la amplia ayuda de la escritura. Es posible, desde luego, que nuestros descendientes se encuentren igualmente dominados por la televisión, o algo por el estilo, y que se admiren de que unas criaturas atiborradas de libros, como somos nosotros, hayamos podido creernos gente ilustrada. En todo caso, la cultura literaria de Atenas se basaba en la palabra hablada en vez de en la escrita; sus mercados, teatros, templos y otros lugares públicos se encontraban, en los mejores tiempos, llenos de gentes de todas clases que charlaban, que comerciaban, que hablaban de política, del tiempo o de filosofía. Aparte de esto, las artes de la escultura, de la pintura y de la arquitectura, visible para todos en los edificios públicos, en las ceremonias religiosas y en las representaciones dramáticas, constituían un medio constante de educación por el que el público aprendía a apreciar la belleza.

Sabemos que en Atenas, así como en muchas otras ciudades-estado que disponían de algo parecido a una forma democrática de gobierno, los asuntos públicos eran de la competencia directa de todos los ciudadanos varones. Hasta los gobiernos más oligárquicos, como el de Esparta, no eran absolutistas; sus ciudadanos tenían cierta idea de que contribuían en algo, pues tenían, como

mínimo, derecho a aprobar o desaprobar en las asambleas las decisiones de sus gobernantes. Estas pequeñas ciudades-estado—y hasta la propia Atenas era pequeña en comparación con las urbes de hoy—se parecían tal vez mucho más a las viejas ciudades de Nueva Inglaterra que a cualquier centro de población de los que hayamos conocido. Los asuntos que eran de incumbencia general se debatían siempre en público. En las democracias formalistas, como Atenas, las decisiones finales eran acordadas por el voto de miles de ciudadanos reunidos en discusión pública. En una palabra: los griegos se gobernaban por medio de la discusión, practicaban la política en el sentido que damos a esta palabra: como que la misma es de origen griego.

Ahora bien: una política de esta índole constituye un factor de tipo educativo, es como una especie de cultura para los que en ella participan. Los críticos de mentalidad blanda insistían entonces, lo mismo que hoy, en que el hombre corriente se deja influir por la oratoria y conmover por emociones pequeñas y egoístas, siendo propenso a dejarse arrastrar por las acciones de la chusma, haciéndose intolerante con respecto a lo verdaderamente bueno y distinguido y convirtiéndose, en una palabra, en ese vientre de que Platón habla en *La República;* pero colocado, desdichadamente, donde debieran estar el corazón y la cabeza. Jamás se ha lanzado un ataque más violento contra la democracia en marcha que el que podemos leer en *Los Caballeros,* de Aristófanes, en que Demos (es decir, el pueblo) es un personaje cómico, medio villano y medio loco. Y, sin embargo, miles de Demos fueron al teatro, al parecer, para reírse de esta sátira de ellos mismos, de la misma forma que muchos hombres americanos de negocios compran y leen *Babbitt,* de Sinclair Lewis. Como mínimo, pues, había en Atenas, y en muchas otras ciudades-estado griegas del siglo v, gentes de toda índole que tenían conciencia de la posibilidad de pronunciarse, de una forma u otra, en el orden político, y que se veían precisadas a adoptar decisiones pensadas, aunque no fuese por un proceso tan quintaesenciadamente intelectual como querían los filósofos. Tal vez estos griegos no tenían, en realidad, más que esa vivacidad y esa agudeza de espíritu propias de las grandes ciudades, esa preocupación superficial y al minuto por lo que va ocurriendo, esa adulteración tan común que lo mismo se da en el *cockney* londinense que en la *midinette* de París y en el vecino de Nueva York. Pero podemos hacer una pequeña concesión al aficionado a lo griego: la de que es posible, e incluso probable, que el nivel de gustos y de ideas fuese más elevado en la Atenas de Pericles que lo haya sido jamás en ninguna colectividad similar de nuestra civilización de Occidente.

Pueden presentar ciertas muestras que confirman su aserto los que sostienen que el nivel medio de la cultura de los atenienses

en su época de esplendor fué muy elevado. La evidencia más famosa a este respecto es la oración fúnebre de Pericles. Sin embargo, no podemos perder de vista que éste era, al fin y al cabo, un político, y que muy bien pudiera tratar de halagar a su auditorio. Pero sabemos que miles de atenienses pasaban hora tras hora en el teatro para ver las piezas escénicas de los grandes dramaturgos griegos. Estas piezas, y en especial las tragedias, se caracterizaban por el alto nivel intelectual sostenido a todo lo largo de la representación. No hay caídas, no hay concesiones a la rutina o a las exigencias del "realismo" como en esa escena de los sepultureros en *Hamlet*. La música y la danza que se intercalaban en estas piezas dramáticas estaban, con casi absoluta certidumbre, a la misma altura. Nuestra ópera—y no hablemos ya de la italiana, ni siquiera de Wagner, sino de esa ópera limitada y difícil del siglo XVIII—constituye probablemente el mejor parangón moderno de aquella manifestación artística. La comparación es, sin duda alguna, arriesgada; pero ¿podéis imaginar a la población casi entera de una ciudad norteamericana escuchando de cabo a rabo (aunque sea bien acomodada) la representación del *Don Juan*, de Mozart, o del *Orfeo*, de Gluck? Es posible que las masas de Atenas acudiesen a estas representaciones por no tener otra forma de divertirse. Al menos, podían comprender algo de lo que se representaba, porque los temas estaban tomados de su folklore. Para los americanos, los temas de las grandes óperas no tienen nada que ver con su folklore. El verdadero paralelo pudiera constituirlo la revista *Oklahoma*.

Se puede, en rigor, sostener que estos dramas griegos no eran sino representaciones religiosas que constituían una parte del culto al dios Dionisos, y que si el público se portaba con corrección, era simplemente porque, por así decirlo, se sentía como en la iglesia, y que las gentes acudían en masa al teatro precisamente porque eso es lo que había que hacer por precepto religioso. Puede ser que no comprendiesen las palabras sublimes; tal vez hasta se aburrieran. Aparte de esto, la comedia se regía por cánones muy distintos, y hay en ella muchas ordinarieces y obscenidades. Aristófanes se ponía a veces a captar la atención de unos seres humanos que no andaban muy embebecidos precisamente en pensamientos elevados. Pero nada hay en él de anodino, nada hay que sea tan malo como una de esas películas malas de las que hacen en Hollywood, ni tan estúpido como las óperas de nuestras emisiones radiofónicas de sobremesa. Y una gran parte de su obra es tan sutil e ingeniosa, y exige del espectador tanta agudeza de espíritu, como las comedias modernas de un autor como G. B. Shaw.

La fama de los griegos se ha resentido indudablemente por la reacción que se produjo en el siglo XIX en contra de esa adoración, iniciada en Occidente en la época renacentista, por las cosas de Gre-

cia. Incluso hoy mismo existen admiradores de la Grecia antigua—y, particularmente, de la Atenas del siglo V—para los que todos los atenienses eran capaces de apreciar lo mejor del pensamiento y de las aspiraciones humanas. Son éstos los clasicistas, que insisten en que hasta la propia esclavitud en Atenas no fué, en rigor, tal esclavitud, y en que la palabra griega para designar esclavo, *doulos*, se debe traducir por "camarada trabajador". Es natural que una generación tan realista como la nuestra se pregunte si hubo, hasta en el campo del arte y de la literatura, algún equivalente ateniense de nuestra música sentimental, de nuestros juguetes cómicos, de nuestras revistas ilustradas, de nuestros cromos, de nuestras chucherías, de nuestras grandes autopistas deslizándose entre horrendos edificios. Pero estos equivalentes no han sobrevivido, aunque muy bien puede ser que hayan sucumbido a la labor depuradora del tiempo.

Hoy por hoy, es imposible escoger entre el enjuiciamiento que Platón hace de sus conciudadanos y la alabanza de los mismos contenida en el discurso de Pericles. Acaso podamos aplicar también aquí el principio griego del justo medio. En su mejor momento, la cultura griega era algo que, en ciertos sentidos, pertenecía a todos los atenienses, sin perjuicio de que no todos ellos vivieran conforme a su modelo en todas las ocasiones. Su mayor difusión se produjo, probablemente, más en el campo de la estética que en otros más puramente intelectuales; en su vida moral y política, el ateniense de la calle estaba muy alejado del justo medio y de las "virtudes cívicas" de las asambleas ciudadanas de Nueva Inglaterra. En el fondo, no están del todo equivocados los románticos del tipo de Gilbert Murray; existe un acicate, una energía desbocada, un aventurismo en la vida real de Atenas, que no están reflejados en las nociones académicas que tenemos sobre aquella gran cultura. O tal vez sea otro el meollo de la cuestión. Es posible que los griegos de la cultura clásica estableciesen sus ideales de moderación, de dominio de sí mismos y de armonía, precisamente porque en la práctica eran dados a los excesos de todas clases. Es posible que los griegos clásicos fuesen camorristas, extremistas, versátiles, inconstantes, incivilizados. Cabe que sus ideales no hayan sido sino una especie de compensación de lo que les faltaba.

No hay mejor resumen sobre el sabor que tenía la vida ateniense que el hecho por Tucídides, hombre moderado y conservador, que pone en boca de los corintios esta vívida contraposición entre la amabilidad de los atenienses y la rudeza de los espartanos:

> Los atenienses son revolucionarios, caracterizándose sus designios por la celeridad, tanto de concepción como de ejecución; vosotros [se dirige a los espartanos] tenéis el genio de saber guardar lo que habéis conseguido, unido a una falta total de inventiva; y cuando os veis forzados a actuar, jamás vais demasiado lejos. Ellos se aventuran más allá de sus posibili-

dades, y se arriesgan por encima de lo que su sensatez les dicta, y en el peligro son ardientes; vuestro estilo es el de intentar menos de lo que vuestro poder os pudiera permitir, el de desconfiar incluso de lo que vuestro raciocinio ha sancionado, y de pensar que nunca se acabarán vuestros riesgos. Ellos son decididos y rápidos, vosotros dais largas a las cosas; ellos jamás están en casa, vosotros nunca salís de ella; ellos confían en ampliar lo que poseen, marchándose de ella, vosotros teméis que cualquier nueva empresa ponga en peligro lo que ya tenéis. Ellos están siempre prontos para aprovechar una victoria y son tardos para retroceder ante un fracaso. Ellos ofrecen de buena gana su cuerpo para el servicio de la patria y reservan celosamente el intelecto para dedicarlo a ella. Un proyecto irrealizado es para ellos una pérdida absoluta; una empresa que triunfa la consideran, hasta cierto punto, un fracaso. Si no logran algo que se proponen, compensan lo que les ha salido mal concibiendo nuevas esperanzas; y, al contrario que otros pueblos, para ellos esperar una cosa es tanto como tenerla, tan rápidos son para poner en práctica una idea; y es así como se afanan en las adversidades y en el peligro durante todos los días de su vida, con pocas ocasiones para solazarse, siempre ocupados en ir consiguiendo cosas. Su única idea del descanso consiste en hacer lo que la ocasión exija, y la ocupación laboriosa constituye para ellos una desdicha menor que la inacción y el ocio. En una palabra, pudiera decirse, en verdad, que han venido al mundo para no reposar y para no dar punto de reposo a nadie.

LA RELIGIÓN, COMO ÍNDICE DE LA CULTURA GRIEGA

No hemos encontrado sencilla la respuesta para nuestra pregunta acerca de cuánto profundizó esta gran cultura en la sociedad griega. Al intelectual norteamericano moderno le resulta casi imposible no proyectar hacia la cultura griega sus propios prejuicios, sentimientos e inquietudes acerca de la cultura americana. Cree firmemente que Emerson y Whitman son, en realidad, pese a las maestras de escuela, poco más que unos nombres vacíos para la mayor parte de los americanos, sospechando que en la antigua Atenas, en la que ni siquiera maestros de escuela había, Sócrates y Esquilo eran poco más que meros nombres para la mayor parte de los atenienses. Por último, hemos averiguado que es muy probable que tal punto de vista constituya una deformación de la verdad y que en la Atenas del siglo V, *relativamente* reducida, no hubo una distinción tan aguda como parece entre los intelectuales y la gente iletrada.

Por fortuna, la historia de las ideas dispone de fuentes distintas a las que puedan proporcionarle el arte y la filosofía. De ellas, una de las mejores es la historia de la religión. Hasta en este terreno resulta difícil averiguar qué es lo que creía el hombre corriente y cómo se comportaba; pero está suficientemente claro que tenía creencias religiosas, y que estas creencias han tenido cierta relación con sus prácticas de la misma índole. Es indiscutible que algunos intelectuales extremistas sostienen realmente que la descripción que hace el moralista francés La Bruyère de los campesinos de su país

en vísperas de la revolución, diciendo que son "animales con aspecto de seres humanos", constituye una descripción objetiva de los hombres y mujeres corrientes y que los mismos eran incapaces de elevarse hasta una vida intelectual. Pero una posición tan extremista, aunque haga sentirse al que la ocupa en un nivel de cómoda superioridad, no corresponde a los hechos que la conducta humana nos ofrece. Puede sostenerse que la idea de Dios significa para un teólogo instruído algo que carece de significación para el creyente sencillo; pero de ahí a afirmar que para éste no significa absolutamente nada la idea de Dios, hay un abismo.

En el período de esplendor de la cultura griega existía una religión griega oficial que incluso tenía carácter de institución pública en ciertos aspectos. Lo que hace difícil describir esta religión, dejando aparte el comprenderla, es que no tenía dogmas teológicos, ni escrituras sagradas, ni un sacerdocio profesional, ni iglesias, por lo menos, del tipo que es familiar a nuestra propia concepción, formada en el cristianismo. La creencia en los dioses del Olimpo no significaba, en cuanto dogma, más que una fe en la existencia de los dioses y en la posesión, por cada uno de ellos, de ciertos poderes y atributos, y en que la vida resultaba influída por lo que estos dioses hicieran. No había credo, ni catecismo, ni, por encima de todo, convicción alguna de que fuesen éstos exclusivamente los únicos dioses que existiesen. Los sacerdotes y las sacerdotisas realizaban en los templos numerosos ritos, pero no constituían, como los levitas judíos o el clero católico, un grupo situado completamente aparte del resto del pueblo. En cierto sentido, sólo eran sacerdotes a ratos. Existían, desde luego, edificios religiosos; pero la religión griega de los dioses olímpicos carecía en absoluto de iglesias, en el sentido que damos nosotros a la palabra cuando significamos con ello una colectividad de fieles incluída en el conjunto, más amplio, de la sociedad que forma el Estado. La idea norteamericana de lo que es la libertad religiosa, de la separación entre la Iglesia y el Estado, no hubiera tenido sentido alguno para un griego. Cuando participaba en las fiestas que se daban en Atenas en honor de Palas Atenea, por ejemplo, e iba al templo del Partenón, se encontraba en una disposición de ánimo semipatriótica y semirreligiosa, en la acepción que damos nosotros a estas palabras. Pero nos sería muy difícil penetrar en lo que constituía en tales ocasiones su auténtico estado de ánimo.

Esto no quiere decir que el griego corriente dejase de creer en sus dioses. Hacia el año 400 a. de J. C. una minoría de intelectuales había llegado a perder su fe en estos dioses y andaba buscando una fe más sencilla y más elevada moralmente, en un solo dios; había otra minoría de los que se habían hecho escépticos, agnósticos, racionalistas, arrojando por la borda los viejos dioses, sin sentir no-

cesidad alguna de sustituirlos por otros nuevos; y ciertos griegos habían llegado a la práctica de religiones más místicas, bien en lugar de la oficial, bien en combinación con esta misma. Pero, al parecer, la inmensa mayoría de los griegos practicó en el período de esplendor de su cultura la religión oficial. Lo que jamás podremos saber es hasta qué punto eran fervientes y profundas sus creencias, que tal vez no pasaran de lo externo. Pero el seguir las prácticas externas ya significa el participar en la liturgia, y esta participación constituye de por sí un importante acto social. En los seis o siete siglos que iban a seguir inmediatamente habría de ir desapareciendo la religión oficial griega, hasta perderse tan por completo como religión alguna se haya perdido jamás. Carecemos, empero, de motivos para pensar que no constituyera una parte importante de la vida griega en este período.

Hasta en la América moderna, en la que se ha roto más que en cualquier otro de los grandes países el encanto que la gran cultura de Grecia ejerció sobre nuestros antepasados renacentistas, aún queda, sin embargo, algo de la mitología clásica. Sabemos que Zeus (en latín, Júpiter) era el padre o jefe de los dioses, lanzaba rayos y tuvo ciertos enredos amorosos, tanto con diosas como con mujeres mortales. Andan por nuestra mente, aunque un tanto desdibujadas, las leyendas de la caja de Pandora, de la cabeza de la Gorgona, de los trabajos de Heracles (en latín, Hércules) y otras por el estilo. La suma total de cuentos de esta índole sobre los dioses y los héroes de que en sustancia está hecha la religión griega olímpica es realmente muy grande, pero jamás ha habido Biblia alguna en que se recogiesen y ordenasen los mismos.

Es posible que la mayor parte de los griegos instruídos aprendiesen las cosas relativas a los dioses en los poemas de Homero principalmente, y había muchos que se los aprendían de memoria cuando eran jóvenes. No faltaban, junto a ésta, otras fuentes, algunas de las cuales se remontaban hasta los griegos primitivos, mientras que otras alcanzaban, quizá, a los que precedieron a éstos como habitantes de Grecia, antes que los helenos descendiesen desde la Europa central o septentrional a la cuenca del Mediterráneo para conquistarlos. Tiene una larga historia el politeísmo desarrollado en Grecia en los siglos V y IV, y sobre esta historia han trabajado con afán los antropólogos, los sociólogos y los historiadores de las religiones. No nos corresponde, sin embargo, a nosotros contestar las preguntas que hay planteadas acerca del origen de las religiones o acerca de las creencias en los espíritus o en la existencia de la vida en los vientos, árboles o cascadas, en todo lo que el hombre moderno llama Naturaleza. Al llegar al año 400 a. de J. C., llevaban ya los griegos varios siglos de hacer preguntas, de reflexionar y de tener una determinada creencia, llegando a fijar todo esto en

un conjunto de prácticas religiosas y de artículos de fe que, aunque no claramente sistematizados, y aunque no tuviesen carácter de universalidad, incluso entre los mismos griegos, constituían, sin embargo, una actitud definida con relación a los grandes problemas de la existencia humana.

Una generalización final, simplemente descriptiva: existían numerosas divinidades, ninfas y héroes locales, y hasta dioses y diosas locales, o variantes, igualmente de tipo local, en el culto de los dioses y diosas más generalmente adorados. Atenea era, en cierto sentido, la divinidad peculiar y local de Atenas, aunque gozase de una aceptación amplia en todo el ámbito del mundo de habla griega, en su calidad de diosa de la sabiduría. Y, pese a este localismo intenso; pese al hecho de que podían surgir, casi en cualquier sitio y momento, nuevos dioses, había en lo religioso algo más próximo a una organización federal griega que lo que se pudiera encontrar en cualquier otra actividad humana. El santuario de Zeus, en Olimpia, donde se celebraban los Juegos Olímpicos, y el de Apolo, en Delfos, eran considerados como patrimonio espiritual de toda Grecia.

La mayor parte de los que comentan lo griego han convenido en unas cuantas ideas generales, un poco más precisas todavía, en cuanto a la forma de enjuiciar la importancia y significado de la religión olímpica. En primer lugar, los dioses y las diosas son seres precisamente humanos, aunque inmortales y, en el buen sentido de la palabra, glorificados; son increíblemente más poderosos que los mortales y, para el creyente, criaturas trascendentes, inefables. Son, acaso, algo como esos personajes de ciertas historietas nuestras para chiquillos: superhombres. Y superhombres, no sólo con respecto a la gente menuda, desde luego. Y, sin embargo, en otro sentido, son como seres humanos. La familia de los dioses y de las diosas es una familia en que se come, se bebe, se riñe, se ama, se atiende cualquier deseo que se presente, exactamente igual que lo harían los humanos, es decir, eternamente. No siempre pueden conseguir lo que quieren, porque los deseos de los demás dioses y diosas pueden ser contrarios a los suyos. Ni el mismo Zeus es omnipotente; en verdad, cuando se leen los intentos que hace para gobernar a su ingobernable familia, da la sensación de que Zeus es el más fracasado de los dioses. Pero siempre aventaja a los humanos, porque, en relación a los simples mortales, es omnipotente.

De ello se desprende que los seres humanos tienen que hacer todo lo posible para conseguir la aprobación de los dioses y para evitar su desagrado, lo que a menudo no es tarea nada fácil, si hemos de creer lo que el propio Homero decía. Porque su héroe Ulises agradó muchísimo a Atenea, pero ofendió mortalmente al hermano y rival de la diosa, Poseidón, dios de los mares. A la larga, Ulises escapa bastante bien del asunto, porque, en general—y en

este caso sin discusión—, Atenea es de una jerarquía superior a la de Poseidón. Aunque vosotros, simples mortales, jamás podéis saber qué dios es el que va a ganar, de la misma manera que no sabéis qué caballo resultará vencedor en un concurso hípico.

Desde luego, tal incertidumbre no desanimaba a la gente en su fervor. Los griegos impetraban el favor de sus dioses. Los mortales verificaban actos rituales—sacrificio de animales, erección de lápidas votivas, etc.—y confiaban o esperaban conseguir en compensación los favores del dios. La religión griega estaba determinada por la fórmula latina *do ut des*, es decir, *doy para que puedas dar*. Y, como con todo acierto señalan generalmente los autores modernos, el creyente griego sacrificaba un cordero a Poseidón para tener un viaje feliz por el mar, no invocando a un dios personal ni tratando de disculpar cualquier pecado que hubiera cometido o pudiera cometer, ni buscando la comunión con un dios de justicia, preocupado tanto de la vida interior como de la exterior de sus adoradores en la tierra. En resumen: la religión de los dioses olímpicos no era la de Cristo, ni la de Mahoma, ni la de Buda.

Una de las grandes instituciones religiosas griegas era el oráculo. El más importante de todos era el de Apolo, en Delfos. Casi todo el mundo acudía a consultarlo en una u otra ocasión, con motivo de producirse algún urgente problema familiar, o una crisis financiera, o porque se fuera a emprender un viaje peligroso, o por cosas de esta índole. La respuesta del dios, que hablaba por boca de los sacerdotes del templo, era con frecuencia bastante ambigua u "oracular"; pero solía ser también muy consoladora, y jamás animaba a emprender cosas desusadas o de tipo romántico. Estos sacerdotes, sin duda alguna, contribuyeron considerablemente a conservar el sólido modo de vivir griego. La variedad de actitudes que se daban respecto a los oráculos era muy parecida, por lo menos en época de Pericles, a la que podamos encontrar entre los cristianos modernos respecto de los milagros. Está ampliamente confirmado que muchos griegos instruídos no creían en ellos, sin perjuicio de lo cual constituían indudablemente parte de la religión oficial.

No obstante, los oráculos no cuadraban muy bien con esa nueva herramienta del pensamiento humano que hemos denominado razonamiento objetivo. Los sacerdotes eludían con demasiada frecuencia las cuestiones; aparte de esto, no parecía muy razonable el que un dios atareado se preocupase con tantos asuntos de índole íntima y particular. Un admirador moderno, de esos de mentalidad blanda, de los antiguos griegos, se verá desconcertado por estas impetraciones que se dirigían a los oráculos, así como por los muchísimos otros ejemplos de burda superstición que pueden encontrarse entre estos hijos de la luz. Se consolará en parte señalando los muchísimos anuncios de astrólogos y adivinos que llenan las páginas de los res-

petabilísimos periódicos americanos. Señalará también, y con razón, que los griegos estaban mucho más cerca que nosotros de la primitiva sociedad de la que procedían, y que existían inevitablemente, hasta en el período de su máximo esplendor, residuos de ese tipo de prácticas que nuestros antropólogos modernos vinculan a los pueblos "primitivos". Y, por último, reflexionará que los griegos no eran racionalistas con estrechez de miras, sino un pueblo completamente consciente de la profundidad de la vida y del misterio que ésta encierra, conscientes también de todos esos aspectos de la experiencia humana que no se entregan fácilmente al pensamiento calculador. Los oráculos, las promesas, los sacrificios, el trato íntimo con dioses y diosas de menor entidad constituyen algo que no anda muy lejos de los esfuerzos más espirituales de dramaturgos y filósofos por explicarse un Universo que tenía una apariencia hostil, perversa, que no parecía realmente hecho para que los hombres alcanzasen en él la felicidad.

Es molesto que la impresión que, en definitiva, pueda sacar de todo esto el lector americano corriente haya de ser, con toda probabilidad, la de que los griegos carecían en absoluto de religión, o, por lo menos, carecían de ese tipo de sentimientos que solemos vincular a la misma. Esta impresión es completamente falsa. Los griegos no sentían en relación con sus dioses lo que nosotros sentimos, o creemos que debiéramos sentir, en relación con el nuestro; pero creían, sin lugar a dudas, que eran reales, que tenían poder sobre ellos y sobre el resto del Universo, y que si se hacían determinadas cosas (los actos rituales) podía conseguirse que ese poder se ejercitase de manera que fuese beneficioso, mientras que si se olvidaban de proceder así, corrían, desde luego, el riesgo de que ese poder fuese aplicado en forma que les resultase dañosa. Todo esto no constituye, ni mucho menos, el más elevado vuelo que haya emprendido la imaginación religiosa del hombre. Sin embargo, se trata genuinamente de una religión y, mientras se creyó en ella, contribuyó a mantener la disciplina social, la sensación de participar en algo colectivo que es necesario para que siga marchando cualquier sociedad humana. Las disposiciones rituales eran numerosas, complicadas y abarcaban bastante bien todo el campo de los intereses humanos, al menos en lo que respecta al nivel en que suele tener lugar la vida ordinaria. Y el buen griego observaba estos ritos exactamente lo mismo que el buen judío observaba la ley mosaica.

Hoy, con siglos de experiencia detrás de nosotros, se nos aparecen muy claros sus defectos. No era una religión muy consoladora; acaso era bastante para el satisfecho o para el que había tenido éxito; pero para los que todo lo han perdido, para los eternos fracasados, no ofrecía casi nada, ni siquiera la propia explicación sa-

tisfactoria del porqué de su fracaso. No ofrecía esperanza alguna de recompensas en la otra vida para resarcir de los sufrimientos de ésta. Si se producía en las ciudades una catástrofe política y económica, si la gente iba encontrando que, en general, los dioses no le proporcionaban las cosas buenas que la vida tiene y que en esa gran cultura tanto se apreciaban, entonces el hombre corriente no tenía más remedio que tratar de encontrar en otro sitio la satisfacción que en los dioses olímpicos no había hallado.

Y no sólo es que esta religión oficial olímpica careciese de un cielo y un infierno sólidos; es que, además, no ofrecía para el presente satisfacción alguna de ese tipo que tan difícil es de describir, pero que quizá pudiéramos llamar participación en el éxtasis religioso. Una manifestación de este éxtasis, que bastará para que lo entiendan someramente los norteamericanos, es ese tipo de prácticas que vinculamos a la renovación evangélica, a las asambleas religiosas, a los *holy rollers*. No necesitamos dirimir aquí la cuestión de hasta qué punto se refina y ennoblece este éxtasis en determinadas religiones. Lo importante es que, en lo que podemos apreciar, no surgía éxtasis alguno de tal tipo en los graves servicios públicos que se realizaban en honor de Palas Atenea o en los juegos dedicados a Zeus. Había, así, una excitación muy parecida a la que hayamos contemplado el día de nuestra fiesta nacional; pero nada de un éxtasis verdaderamente religioso o de lo que pudiéramos llamar fervor.

Por último, esta colección de cuentos acerca de los dioses empezó a parecerles a muchos hombres científicamente absurda y contraria a la moral. Se daba por supuesto, por ejemplo, que Zeus había adoptado la forma de cisne para hacerle el amor a Leda, una mortal. De esta unión nacieron los heroicos y combativos gemelos Cástor y Pólux. Pues bien: como diríamos hoy, el proceso biológico que implica una historia así empezó a parecerles un tanto raro a algunos. Pero incluso aunque se llegue a aceptar como un milagro la historia de Leda y el cisne o como un acontecimiento fuera de las leyes naturales, aún puede pensarse, como lo hacían Sócrates y Platón, que la seducción y el adulterio no son precisamente acciones muy propias de dioses. No nos es hoy posible calcular la relativa influencia que en esta época pudieran tener estas dos obras de zapa, una científica y moral la otra, con que se iba minando la vieja religión olímpica. Es probable que la gente instruída se sintiera afectada por ambos tipos de ataque. No obstante, este criticismo de los intelectuales no había calado probablemente muy hondo, en general, en el resto de la población, ni siquiera en la Atenas del año 400 a. de J. C. La blasfemia—es decir, la libre expresión de dudas acerca de la religión admitida—fué uno de los cargos por los que se condenó a muerte a Sócrates.

Así, pues, lo que encontramos al acabar el período de esplendor de Grecia es esta religión convencional que hemos descrito, con toda una serie de variantes locales, establecida con carácter de credo de la mayoría de los griegos. Se encuentran también, hablando con cierta amplitud, dos desviaciones o desarrollos que arrancan de esta religión convencional: uno, el filosófico, sobre el que tenemos muchos conocimientos, y otro el emocional o místico, sobre el que sabemos mucho menos, pero que muy bien puede haber sido más importante que el otro.

Ya desde épocas muy primitivas encontramos alusiones dispersas en las obras griegas a ciertas prácticas o cultos colectivos que, aunque comprendidos en el amplio campo que abarca la religión ortodoxa, parece que contenían ciertos elementos emotivos de que ésta carecía, o que, al menos, sólo poseía en reducidísimo grado. El tema es muy complicado y existe abundante literatura sobre las investigaciones acerca del mismo. Aquí no podemos más que apuntar que estos "misterios" están vinculados a Démeter, diosa de la fecundidad y de las fuerzas vitales, o a Dionisos o Baco, dios de la embriaguez, o a Orfeo, ese excelso músico que encantaba hasta al dios del mundo subterráneo. Hasta qué punto puedan derivarse estos cultos de dioses forasteros o constituir importaciones culturales, procedentes de Oriente; hasta qué punto puedan, por el contrario, ser residuos de una adoración primitiva a las fuerzas de la Naturaleza o productos independientes de la propia civilización griega, son problemas propios de la discusión erudita. Todos ellos parece que tienen ciertos elementos de los que la religión olímpica carece o que son como depuraciones de determinados aspectos de ésta.

Es especialmente interesante que en todas las variantes religiosas se prometiese al iniciado una inmortalidad personal muy definida. El orfismo predicaba la doctrina de la metempsicosis o de la transmigración de las almas. Esta doctrina llevaba aparejado algo muy próximo a la idea del pecado original: la identificación del pecado con la materia, con la vida sensual, con la vida terrena. Si el alma no consigue liberarse del cuerpo, está condenada a un ciclo eterno de reencarnaciones y, por tanto, de sufrimientos. Pero, al iniciarse en los misterios órficos, el converso podía libertar su alma para que fuese eternamente feliz. Ahora bien: qué tipo de ritos y de formalidades eran necesarias en este mundo para conseguirlo y, sobre todo, qué clase de disciplina permanente era precisa para asegurar esta salvación, eso es lo que no sabemos. Los críticos que son enemigos del orfismo han dicho que no era más que una especie de magia, sin elevadas nociones morales, y que el iniciado alcanzaba la salvación mediante ciertas fórmulas, purificándose con arreglo a determinados ritos y pagando a los sacerdotes. Pero hay que tener

en cuenta que argumentos anticlericales como el señalado siempre están surgiendo en la historia de las religiones.

En estos cultos vuelve a presentarse la idea de un dios que muere y que resucita, demostrando así al creyente que la muerte es pura falacia, que la inmortalidad personal existe, pese a las apariencias de la muerte. Muere el cuerpo, pero el alma vive, con tal que este alma se haya convertido, como corresponde, en parte integrante de la del dios. Mediante la iniciación se lleva a cabo esta identificación del alma humana con el dios inmortal, conservándola luego por medio del ritual. Tampoco conocemos con exactitud los detalles de estas ceremonias. Es posible que en el punto culminante de su éxtasis religioso hayan tenido la sensación algunos adoradores de Baco de convertirse en el propio dios. Los creyentes celebraban banquetes litúrgicos, y es posible que creyeran que durante los mismos estaban comiendo la carne de su dios, adquiriendo así, con absoluta sencillez y por vía directa, la fuerza inmortal de éste.

Ya dijimos que la religión olímpica no estimulaba los deliquios místicos; antes bien, los prohibía taxativamente. En cambio, en el culto de los misterios tenían carta de naturaleza. También aquí son confusos y contradictorios los detalles, pero está fuera de toda duda el que los iniciados eran capaces de alcanzar un elevado grado de excitación y de tensión nerviosa mediante la participación en sus ritos. Los devotos de Baco bailaban hasta el frenesí. No obstante, ni siquiera el culto de Baco era una simple convulsión de los estratos más bajos de la naturaleza humana. Si nos atenemos al dramaturgo Eurípides, que casi con toda certeza no podemos considerar como iniciado, y que puede que hasta haya experimentado esa desconfianza propia del racionalista por el éxtasis religioso, los que perseguían a Baco estaban buscando esa paz por la que se afanan todas las religiones superiores. En un coro, que se ha hecho célebre, de su comedia *Las bacantes*, cantan unas muchachas:

> ¿Volveré a gozar alguna vez de esas largas danzas, que duran toda la noche, hasta que las pálidas estrellas se desvanecen?
>
> ¿Volveré a sentir el relente en mi garganta y el aire entre mis cabellos? ¿Volverán nuestros pies blancos a iluminar los espacios tenebrosos?
>
> ¡Oh! Las patas del cervatillo, sólo sobre la hierba y la hermosura, corren hacia la floresta; el acosado salta, perdido el miedo, por encima de las trampas y de los mortales cepos. Pero a lo lejos resuena una voz, un grito que atemoriza, y el jadear de la jauría: fiera cuadrilla de instintos salvajes, que va remontando la cañada junto al río... ¿Qué lleváis en vuestras patas, ligeras como la tormenta: la alegría o el temor?
>
> Y el ciervo solitario llega ileso a donde no suena ni una voz, a donde los pequeños seres del bosque viven escondidos en la umbría.
>
> Y ¿qué es, si no, la sabiduría? ¿Qué significan las pesquisas del hombre, o la suprema gracia de Dios, tan amable y tan alta? Verse libre del miedo, respirar y esperar; mantener una mano suspensa sobre el odio.
>
> ¿Es que no se amará eternamente la hermosura?

¿Abundaban mucho estas religiones en que era frecuente el éxtasis? ¿Eran ellas acaso las que realmente constituían la fe del hombre de la calle? ¿Tal vez era la religión olímpica, al igual que lo que hemos llamado gran cultura, nada más que una parte de la vida de una minoría, de una aristocracia, incluso en la misma Atenas? Las contestaciones a estas preguntas no son, en manera alguna, seguras. Pero parece poco probable que estos cultos misteriosos hayan constituído la religión real de la mayoría de los griegos en momento alguno, durante el período de esplendor de su cultura. Sólo reuniendo fragmentos dispersos y sacando referencias o retazos de información aquí y allá llegamos a tener cierta idea de lo que eran el orfismo, el culto de Dionisos e incluso los misterios eleusinos de Démeter, cerca de Atenas, que tenían un carácter más rutinario. Verdad es que tales cultos eran secretos, no dándose publicidad en aquella época a los detalles sobre las prácticas que los caracterizaban. Cierto es también que dichos cultos estaban al margen de las graves tradiciones de la gran cultura, cuyos escritores solían ser hostiles e indiferentes a los mismos. Y no es menos cierto que, como máximo, no disponemos más que de referencias fragmentarias sobre la cultura griega, careciendo de nada que pueda ni remotamente parecerse a un censo total de las sectas religiosas que había. Y, pese a todo ello, da la impresión de que los misterios constituían, en cuanto cultos, algo de tipo periférico en relación con el núcleo de la vida griega en el período de esplendor, y que no eran ellos precisamente los que constituían la fe del hombre de la calle. En comparación cuantitativa con el tronco principal de la cultura griega, parece que han constituído ramas, no ya del calibre de las de los baptistas o de los metodistas, y no digamos de los católicos, sino más bien del grosor de las de los *holy rollers*, los testigos de Jehová u otras sectas.

Estamos, en cambio, bien informados sobre la reacción que los filósofos y literatos tuvieron contra la religión olímpica, porque a este respecto disponemos de tratados enteros y no de retazos de información. Ya hemos visto en este libro cómo la obra de Sócrates constituye un ejemplo de la manera en que los filósofos trataban de explicar el Universo, de una forma más racional que las viejas leyendas, y de encontrar normas morales para la conducta humana superiores a las que esas viejas leyendas contenían. Algunos de ellos estaban satisfechos con la comprensión y aceptación de este mundo caracterizadas por los principios éticos y estéticos de la doctrina del justo medio. Otros, y muy especialmente Platón, no estaban ya tan satisfechos, deseando un mundo mucho mejor o completamente distinto. Pero a poco fueron dejando sentir su influencia los filósofos sobre los misterios, dotándolos de una especie de artificiosa teología que estaba llamada a tener, a su vez, una gran importancia en la

teología cristiana, como, por ejemplo, en el ya aludido concepto de un Dios que muere y resucita.

La mayor parte de los atenienses cultos de la última parte del siglo V rebasaron cumplidamente, con toda probabilidad, las creencias y prácticas al uso de la fe olímpica, pero sin llegar tan lejos como Sócrates o Platón. Después de todo, la adoración que se rendía a Palas Atenea no era sino una forma de participación en la activa y esperanzada vida de la Atenas de los buenos tiempos. Estos atenienses cultos habían sido instruídos con las leyendas de Homero. Cuando venían trasladadas a la escena estas y otras leyendas similares, debían de sentirse tan conmovidos, por lo menos, como los isabelinos cuando asistían a la representación de las comedias históricas de Shakespeare. Además, en la forma que les daban los dramaturgos, hasta las más primitivamente sanguinarias de estas leyendas, llenas de crímenes y de atroces venganzas, resultaban sublimes reflexiones sobre el destino humano. Las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides son discusiones elevadas, poéticas y concretas sobre las mismas cuestiones que apasionaban a los filósofos. ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la virtud? ¿Hay justicia en este mundo en que vivimos? ¿Puede el hombre elegir entre el bien y el mal? ¿Cómo puede el hombre discernir el uno del otro? Los dramaturgos no daban, ni mucho menos, las mismas contestaciones; hasta los tres cuyas obras se conservan tenían ideas completamente distintas sobre tales cuestiones.

Y, no obstante, no es impropio decir que estas tragedias tienen una ética común, muy por encima del nivel que refleja la herencia real de la mitología griega, y que muestran una actitud de noble y valerosa aceptación de este áspero mundo, que no anda muy lejos del mundanismo, más optimista, que ya hemos bosquejado al estudiar esta gran cultura. La tragedia ática no es racionalista, ni indiferente a la hondura del sentimiento humano, ni ajena a muchos de los misterios de la vida. Pero no realiza, desde luego, esa cruda diferenciación entre este mundo de los sentidos y el otro mundo de la divina realidad que Platón y los cristianos establecieron. Para el ateniense culto, el universo no está enderezado, en modo alguno, a la felicidad del hombre. El hombre padece, no sólo por sus pecados, sino, algunas veces, por sus buenas acciones. Los dioses, si es que los hay, no son esa magnificación ingenua de los hombres que parecen ser en los viejos mitos. También ellos están sujetos al hado, a la necesidad, a todas esas ligaduras misteriosas e ineluctables que atan a todos los mortales. El sino de los humanos proviene de su carácter, que no pueden moldear por completo por sí mismos, ya que llevan en sí el pesado lastre de la herencia, tanto social como física. Sin embargo, el hombre puede oponerse a este destino, a esta necesidad, con dignidad y con coraje, y ganar en tal batalla honor y hasta una especie de paz. La vida buena no es una

vida fácil, ni barata, ni necesariamente próspera, en el sentido vulgar de la palabra; y si es que hay algún sitio donde tenga que pasarse, ese sitio es aquí, en la tierra. Sin embargo, es una vida que es posible.

Para Platón, así como para muchos otros griegos cultos, no era suficiente esta austera aceptación del mundo. Efectivamente, Platón procedía hasta cierto punto de un grupo denominado de los pitagóricos, escuela que viene a formar una especie de nexo entre la obra de los filósofos y los cultos místicos más populares. Los pitagóricos eran una especie de intelectuales culteranos. Se denominaban así por el nombre de su jefe y fundador, el filósofo y matemático Pitágoras, a cuyas ideas sobre los triángulos rectángulos ya nos hemos referido. Creían en la transmigración de las almas, y en toda una serie de cosas más, de origen órfico y oriental, y mezclaban sus matemáticas (que eran excelentes y muy adelantadas para la época) con su fe y sus prácticas místicas, de un modo tal vez parecido al que siguen ciertos astrónomos modernos para conjugar su ciencia con una búsqueda mística del Dios Infinito. Su sentimiento fundamental de que la ciencia no nos pone de manifiesto un mundo mecánico, acabado, automático (es decir, un mundo como el que solía concebir el físico corriente del siglo XIX), sino que nos revela un mundo misterioso, que invita a la aventura del pensamiento, es completamente concorde con la actitud de muchos de nuestros científicos contemporáneos. Por sus ideas eran dignos, indiscutiblemente, de respeto, y es muy probable que Platón haya aprendido mucho de ellos.

Surge al final Platón con unas normas morales que, si no niegan por completo la carne, repudiándola y mortificándola, son, por lo menos, muy del otro mundo. El apetito, incluso aunque sea moderado, no es para Platón nada bueno. La mayoría de los hombres se encuentra encenagada en el lodo de sus sentidos; pero los pocos que consiguen redimirse pueden ver la luz, vivir con pureza, vivir la vida de la idea y de lo ideal. La carne perecerá, pero la idea —el alma—es inmortal. Es muy posible que Platón haya sostenido en alguna ocasión cierta variante de la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas. Pero, al final, nos resulta un idealista singularmente puro; casi tanto, en rigor, como un cristiano o un puritano. Su dios es uno, eterno, perfecto, infinito y real. El alma humana puede—y debe—aspirar a unirse con esta divinidad, no a través del ritual, ni de la magia, ni de nada que suponga concesión alguna a lo terreno. El alma debe purificarse del cuerpo material despreciando todo lo que el cuerpo desee. No sabemos si Platón era personalmente un asceta; y en muchos de sus diálogos—por ejemplo, en el *Filebo*—se aproxima bastante a esa idea griega, tan común, del placer corporal. Tampoco llega jamás a proponer el libe-

rar el alma mediante el suicidio, pese a que, en sus momentos de mayor radicalismo, ponga a un mismo nivel el cuerpo, la materia y el mal. La salvación estriba en llevar una vida lo menos material y lo más espiritual posible. Ésta es una fórmula un tanto pedestre, que puede descarriar al que pretenda seguir a Platón, y en la cual se resume lo que el filósofo dice mediante hermosas palabras; pero pone muy bien de manifiesto cuánto se había alejado Platón, no ya del hombre de la calle, sino de los convencionalismos y de los ideales de la gran cultura. Tales ideas constituyen, como mínimo, un exponente de que había muchos hombres que ya no encontraban que este mundo fuese ese lugar alegre, estimulante y seductor que debió de haber sido para Pericles y para los artistas y literatos de la época del apogeo.

LA CRISIS DEL SIGLO IV

En el siglo que va desde el comienzo de las guerras del Peloponeso, en el año 431 a. de J. C., a la victoria del rey Filipo de Macedonia sobre los griegos, en 338 a. de J. C., la cultura que hemos venido estudiando sufrió grandes modificaciones. La *polis*, o ciudad-estado, en que dicha cultura se había ido desarrollando, de la misma forma que la nuestra se ha ido formando en las naciones-estado, perdió su característica independencia. Pese a que todas las ciudades-estado griegas conservaron una gran autonomía local y muchas de las viejas formas, cayeron en definitiva bajo el dominio de los macedonios, primero, y de los romanos, después, siendo incorporadas a un nuevo tipo de Estado, que estudiaremos en el próximo capítulo. Con la pérdida de su independencia desapareció también algo de su cultura; después del siglo IV, los griegos no volvieron a recuperar esa espontaneidad, esa originalidad, esa unión de la fuerza y de la gracia, esa variedad y amplitud de lo que hemos denominado la gran cultura. Los historiadores han inventado un rótulo para la cultura de los tres siglos que preceden al nacimiento de Cristo: el término "helenística", en contraposición a "helénica" o "griega"; y este término ha tenido siempre la significación peyorativa de pedantería, academicismo, falta de originalidad, habilidad técnica sin fondo y carencia de inspiración.

Convendrá otra vez que nos detengamos, al llegar aquí, para examinar una de las dificultades que presenta la historia de las ideas, dificultad con la que ya nos hemos tropezado anteriormente: la de la vida y la muerte, el florecimiento y la decadencia de una cultura. Hay un sentido en el que nuestra sociedad occidental ha mantenido cierta continuidad. Ha habido veces en que una ciudad, como, por ejemplo, Palmira, ha llegado a convertirse en una ruina completa, sin un solo habitante. La propia Atenas declinó, hacia 1600, hasta

no ser más que un puñado de chozas dispersas entre las ruinas de la Acrópolis (lo que no impide el que, a pesar de la guerra y de sus calamidades, tenga actualmente más habitantes que en tiempo de Pericles). Roma jamás cayó, ni con mucho, tan bajo como Atenas. Y la viviente continuidad de las generaciones jamás se ha interrumpido del todo, como es notorio. Aparte de esto, no ha habido ninguna generación que haya vivido sin conocer alguna lucha civil, algún conflicto, alguna incertidumbre económica, alguna crisis ideológica.

Sin embargo, para precisar, puede decirse que el principio y el comedio del siglo V a. de J. C. constituyeron en Grecia una especie de cumbre, una época de grandes realizaciones culturales, de cierta solidez, estabilidad y seguridad; una época feliz, en suma, mientras que el siglo que abren las guerras del Peloponeso es ya un período de decadencia, de agitación, de inseguridad; un período en que hasta las más elevadas manifestaciones artísticas van marcadas con el sello de las luchas que llenaron este período desdichado. Aunque tales comparaciones nunca son exactas y aunque no sirvan para otra cosa que para sugerir el propio paralelismo de los dos términos de las mismas, podemos insinuar la posibilidad de que, tomado con la suficiente perspectiva histórica, afecte el siglo XIX el aspecto de una cumbre elevada de civilización y de estabilidad, en tanto que el XX se muestre como una época turbulenta.

Así, pues, las guerras del Peloponeso constituyeron el punto nodular. Siguió habiendo griegos felices después de la guerra, de la misma forma que los hubo desgraciados antes de ella; no faltaron tampoco después de la guerra los grandes escritores y artistas. Pero hay algo que había desaparecido de la vida griega: y ese algo era aquello que tan expresivamente caracterizaba Pericles en su oración fúnebre. Porque los griegos no fueron capaces de afrontar con éxito la crisis que los conmovió el año 431 a. de J. C.

Esta crisis es una de las más complejas, pues no se trataba exclusivamente, en modo alguno, de una conmoción espiritual o intelectual. Era, en efecto, algo que los hombres sintieron dentro de la misma entraña de su experiencia vital. Cuando la descomponemos, con vistas a analizarla, en sus elementos políticos, económicos, sociales e intelectuales, estamos desintegrando un conjunto, casi del mismo modo a como el químico descompone el agua en hidrógeno y oxígeno. Ninguno de estos dos es agua; del mismo modo, ni la guerra del Peloponeso, ni las terribles luchas de clases de la época, ni la decadencia de la *polis*, ni el ocaso de las antiguas normas morales constituyen, tomadas por separado, la crisis de la cultura griega.

La crisis *política* adoptó una forma sensible y sorprendentemente parecida a la que caracteriza a la de nuestra época. En la práctica

no podían vivir esas ciudades griegas soberanas con una independencia mutua absoluta, como si fueran baldosas de un mosaico o manchas de color en un mapa. Y así, las constantes relaciones entre las mismas se resolvieron siempre en guerras, guerras que fueron haciéndose más serias cada vez, más largas, hasta alcanzar un punto ya en que quedaba tan agotada la coalición victoriosa como la que perdía. Hubo una ocasión, en las dos primeras décadas del siglo V, en que se aliaron estas ciudades griegas, casi sin deserciones de importancia, y no produciéndose más que esas pequeñas rencillas que se pueden considerar normales entre aliados, para luchar contra un gran poder extranjero asiático: el de Persia. El período ascensional de la cultura que hemos venido estudiando coincide con la culminación de la victoria sobre Persia. Muy particularmente crecieron la riqueza y el poder de Atenas, que empezó a organizar las ciudades-estado de la zona del Egeo en una especie de sistema ateniense, que en principio tuvo el carácter de liga defensiva contra el permanente peligro de un desquite persa, para irse después aproximando a lo que hoy llamaríamos una esfera de influencia y culminar en un imperio ateniense. Y fué esta vulneración del antiguo sistema de ciudades-estado completamente independientes, que sólo se unían entre sí en alianzas variables, lo que llevó a Esparta a la guerra para defender la independencia de Grecia.

Las ciudades griegas no eran capaces de cesar en sus luchas, y, sin embargo, se estaba agravando tanto este continuo batallar, que, más pronto o más tarde, una potencia exterior, no griega, estaba llamada a sentir la tentación de venir a conquistar Grecia, toda entera. Jamás fué el imperio ateniense un esfuerzo consciente para superar el sistema de ciudad-estado, sino una simple absorción por medio de conquistas, en que no había ni la menor pretensión de conseguir la fidelidad activa de los absorbidos. En la guerra del Peloponeso estas ciudades-estado que habían sido absorbidas por Atenas aprovecharon, casi sin excepción, la oportunidad que les deparaban las victorias de Esparta para ir desertando de Atenas y reafirmar su "independencia". Pero, después de la derrota de Atenas, tampoco Esparta y Tebas consiguieron mucho más éxito que aquélla en sus propósitos de dar unidad al mundo griego.

Si sustituímos "ciudad-estado del siglo V" por "nación-estado del siglo XX", tendremos una situación muy parecida, en muchos respectos, a la nuestra. Parece casi imposible que las naciones-estado soberanas de nuestros días hayan podido soportar el peso material y espiritual de librar guerras como las dos últimas; y casi parece imposible que, en tanto que sigan siendo soberanas, puedan evitar el librar tales guerras. Es un dilema éste perfectamente claro hoy para cualquiera de nosotros. Para los antiguos griegos es posible que no estuviese tan claro; pero no tenéis más que leer las comedias

pacifistas de Aristófanes (la divertida *Lysistrata*, por ejemplo) de la época en que comenzaron estas convulsiones, o el gran debate que, al terminar las mismas, sostuvo Demóstenes con sus contrincantes en torno a la intervención de Macedonia en la política griega, para comprobar que los griegos advertían la naturaleza de la crisis.

Mucho más tarde, en el siglo III, intentaron reunir con carácter voluntario las ciudades-estado en una verdadera federación, similar a la que constituyeron las trece colonias norteamericanas en 1787-1789. Pero aunque la Liga aquea y la etolia constituyeron experiencias interesantes en orden a superar la soberana ciudad-estado, no tuvieron más que un éxito parcial, y además llegaron con excesivo retraso. A la sazón, el mayor imperio de nuestra tradición occidental, el de Roma, estaba a punto de reemplazar a la debilitada Macedonia.

No existía entonces un proyecto tan definido de supergobierno como hoy, ni tanta agitación, ni una decisión deliberada de superar la forma política que daba origen a la subversión. Los dos grandes teóricos de la política en este tiempo de revueltas, Platón y Aristóteles, se muestran un tanto insensibles a la inadecuación a su época de la ciudad-estado. Tanto el uno como el otro parecen dar por supuesto que los griegos pueden continuar viviendo indefinidamente en la ciudad-estado de la gran cultura, o en una versión perfeccionada de la misma. En cierto sentido, los griegos ingresaron en el mundo único que se les estaba preparando, sin mucha conciencia de lo que hacían. Entre tanto, en ese centenar de años de convulsiones de que nos venimos ocupando, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el mal de esas guerras continuas fué uno de los factores principales que contribuyeron al desquiciamiento de la mentalidad de los hombres.

Estas guerras eran, en parte, guerras por la riqueza lo mismo que por el poder y por el prestigio, guerras para conseguir tributos de los vencidos, para garantizar los monopolios mercantiles, y acaso —aunque, como nos faltan estadísticas, no podemos tener seguridad de ello—para asegurar la subsistencia y el espacio vital a las poblaciones, cada vez mayores, a las que las formas existentes de vida empezaban a resultar estrechas. Parece indudable que, dependiendo como dependía de su comercio con ultramar para alimentar una población excesiva, Atenas se encontraba claramente en una posición de esas en que los motivos económicos tienen mucho peso a la hora de decidir la guerra. Sabemos que, en general, las ciudades griegas se habían ido enriqueciendo y haciéndose más populosas durante varios siglos. Este desarrollo había conducido, en especial en las grandes ciudades comerciales, como Atenas y Corinto, a la formación de una clase formada por comerciantes acomodados; también había desarraigado del terruño a los campesinos, lanzándolos a la incertidumbre y a la agitación de la vida urbana; y, particu-

larmente en Atenas, había dado como resultado final una sociedad de lo más variado, en la que los ricos, la clase media y los desheredados, en la que incluso un esclavo que fuera lo bastante emprendedor, podían hacer dinero; una sociedad construída sobre normas clasistas, aunque no muy rígida en este sentido; una sociedad, en una palabra, muy parecida a la nuestra en muchos aspectos. En los tiempos de prosperidad bastaba con ir saliendo adelante, pues siempre había la esperanza de algo mejor, y esta compleja sociedad no estaba sometida a tensiones excesivas. Pero cuando se fueron amontonando guerra sobre guerra, déficit sobre déficit y tensión sobre tensión, se añadió a la pugna que ya existía entre las ciudades-estado la lucha de clases. Los ricos contra los pobres, la aristocracia contra la democracia, la derecha contra la izquierda, para terminar, en definitiva, en la lucha de Atenas contra Esparta. Porque, llegada la gran crisis de la guerra, el partido democrático popular se alineó en todas las ciudades con Atenas, mientras que el partido oligárquico o aristocrático siguió a Esparta.

El resultado de ello ha sido diseñado acertadamente por Tucídides al describir la primera irrupción de la guerra de clases que, en el período de la guerra del Peloponeso, se produjo en Corcira (la actual Corfú), en la costa occidental de Grecia:

> De esta manera estalló la guerra en las ciudades, y los revolucionarios de ahora, que podían guiarse por el ejemplo de los anteriores, imaginaron en esta ocasión nuevas ideas, que iban mucho más allá que las primitivas; tan complicados eran sus proyectos y tan moderno el tipo de sus venganzas. Cambió la significación ordinaria de las palabras, que se agrupaban para formar frases con un sentido desusado. La osadía temeraria se tomaba por el valor del adicto; las vacilaciones previsoras eran la excusa del cobarde; la moderación era el pretexto del afeminado; la capacidad para considerar todos los aspectos de una cuestión era tomada por una absoluta inepcia para obrar. Se tenía por signo de debilidad la irreflexión impulsiva, mientras que la cautela conspirativa constituía una excusa casuística para rehuir la acción. Infundía confianza, en todo momento, una actitud de violencia, en tanto que la contraria inducía a sospecha. El triunfar en una conspiración era astucia, y el adivinarla, síntoma de mayor sagacidad aún; pero si se imaginaba una medida que hiciese innecesario tal éxito o tal sospecha, es que se estaba desertando del partido a que se pertenecía y tomando miedo a los adversarios.

Esta descripción tan general puede que se antoje abstracta e irreal a ciertas mentalidades. Dejemos, pues, a Tucídides que continúe, con un tipo de narración concreta que es más común entre los historiadores. Algunos miembros del partido aristocrático de Corcira habían huído a las montañas, refugiándose en una fortaleza bajo la protección de los atenienses. Valiéndose de una estratagema innoble, a la que sus aliados atenienses prestaron, cuando menos,

su consentimiento pasivo, los demócratas de Corcira sacaron a los refugiados de la fortaleza y los asesinaron. Tucídides continúa:

> Sesenta hombres fueron sacados y matados de esta forma sin que lo supieran sus amigos de la fortaleza, los cuales creían que no se trataba más que de trasladarlos de una prisión a otra. Al fin, alguien les abrió los ojos a la verdad, pidiendo entonces a los atenienses que ellos mismos los matasen, si querían, y negándose a salir del edificio, diciendo que harían todo lo que estuviese en su mano para impedir que nadie entrase en el mismo. Los de Corcira, que no querían abrirse paso por las puertas, se encaramaron a lo alto del edificio, rompieron el techo y dispararon flechas y arrojaron tejas sobre ellos desde arriba, protegiéndose los prisioneros de las mismas como buenamente podían. Entre tanto, la mayor parte de ellos se iban suicidando, cortándose la garganta con las flechas disparadas por el enemigo o ahorcándose con las sogas de ciertos camastros, que había allí por casualidad, y con cuerdas hechas de sus propios vestidos; recurriendo, en una palabra, a todos los procedimientos posibles de autodestrucción, y cayendo también víctimas de los proyectiles disparados por sus enemigos desde el tejado. Llegó la noche, mientras se iban cometiendo estos horrores, y transcurrió la mayor parte de la misma antes que terminaran con ellos. Al llegar el día, arrojaron los de Corcira a los muertos en unos carros, formando montones con los cadáveres, que sacaron así de la ciudad. Todas las mujeres recogidas en la fortaleza fueron vendidas como esclavas. Y es así como los montañeses de Corcira fueron destruídos por la chusma; de esta manera, y tras terribles excesos, dió fin la guerra de clases, por lo menos en lo que respecta a este período, pues de una de las facciones no quedó prácticamente nada.

Estas dificultades políticas, económicas y sociales se fundieron en el pensamiento griego para producir la crisis del siglo VI. En orden a las ideas, la crisis se nos muestra como una subversión en contra de las viejas creencias y de la vieja moral de la ciudad-estado, del modo de ser de "los hombres que combatieron en Marathon", y se presenta en la obra de autores tan distintos entre sí como Aristófanes, que querría escapar de ella retrocediendo hacia los felices tiempos idos, y Platón, que se evadiría hacia el futuro de una Utopía. Se nos muestra igualmente en las investigaciones de Sócrates acerca del alma y en el resuelto cinismo de los sofistas. Otra vez nos tropezamos con algo que tiene un sabor muy moderno: es perfectamente imaginable la popularidad de que habría gozado el psicoanálisis en Grecia, durante este período de convulsiones.

Es muy difícil que el aristócrata de Corcira que, por un verdadero milagro, hubiese escapado a este aniquilamiento que Tucídides describe, pudiera encontrar consuelo a la pérdida de todo lo que apreciaba y de todos los seres de su afecto meditando en la buena vida acomodada a la doctrina del justo medio y del "nada en demasía". Acababa precisamente de pasar por excesivas demasías. Y lo que estaba ocurriendo en Corcira era algo que sucedía en todo el mundo griego. Una minoría determinada de gente cultivada puede que siguiera conservando los principios éticos y esté-

ticos de la gran cultura; pero incluso ésta hubo de endurecerse y atemperar su modo de vivir a la disciplina consciente y pesimista del estoicismo.

Supongamos un muchacho ateniense corriente, de la clase media, que no fuese muy brillante en cuestiones dialécticas. Pongámosle frente a las sutilezas de un Sócrates, frente a ese vivaz intercambio de ideas que sabemos se practicaba en la Atenas de aquella época. Es casi seguro que llegará a la conclusión de que las viejas fábulas sobre los dioses, que le enseñaron en su niñez, no tienen la menor consistencia, aunque no es probable que por ello siga a Sócrates o a Platón, hasta ir a dar en el monoteísmo de dichos filósofos y en la elevada ética que supone. Mucho más probable es que termine lleno de dudas y confusiones, o en esa especie de barato cinismo a que nuestra propia generación no es ajena. En cualquier caso, no se da el hombre idóneo para realizar las tareas propias del gobierno y de la civilización de Atenas. Multiplíquense ahora estos casos y añádanse tantos y tantos otros, como los de los refugiados, los mutilados de guerra, los que han perdido sus propiedades y negocios, ya se trate de los derrotados, ya de los vencedores, y se tendrá el material humano en que realizaron su labor los intelectuales descontentos de la época. Pero también aquí conviene no exagerar. Muchos de los griegos de este tiempo de revueltas conservaban su fe en los dioses, en la *polis*, en la forma de vida que habían aprendido de Homero, o de sus padres, o de los hombres con los que se mezclaban en el mercado, en el ágora o en el ejército. Cuesta mucho que desaparezcan de este mundo las formas de vivir, las creencias, las costumbres. Pero las recientes convulsiones habían roto el equilibrio entre lo antiguo y lo nuevo; los desastres habían arrancado a las gentes de las viejas normas. Los más inteligentes y emprendedores, de forma muy especial, se sintieron impelidos a repudiar lo antiguo, como tantos y tantos franceses se sintieron impelidos a repudiar la Tercera República, después de la catástrofe de 1940.

Para los más instruídos, puede expresarse con un poco más de abstracción el problema que esta conmoción supuso, como un relativo relajamiento de los vínculos que los había mantenido unidos en el seno de la *polis*, y como una relativa ampliación del campo en que tenían que actuar por sí mismos. Esto no es sino ese lugar común de que la normalidad de la vida griega fué sucumbiendo ante el empuje del creciente individualismo. Abandonados a su arbitrio, los individuos se lanzaron a la conquista de variados objetivos, pero de índole material en su mayoría—riqueza, placer, dominio—, fieles todos ellos a ese tenso espíritu de competencia que siempre caracterizó a los griegos. Para los pocos que triunfaron, puede que esta competencia atormentadora resultase tolerable y

hasta satisfactoria; para los fracasados, la vida había de resultar algo insoportable.

Tampoco las masas quedaron al margen de esta crisis. Fueron ellas las que tuvieron que *pagar el pato* de esta época de convulsiones. Y, sin embargo, como ya hemos visto, la religión establecida les proporcionaba poco consuelo para las tribulaciones de esta vida y menos esperanza aún para la otra. No parece probable que les preocupasen las complejidades de los problemas ideológicos que abordaban las clases superiores; pero el simple hecho del predominio que iban tomando los conflictos entre las clases viene de por sí a demostrar claramente que habían perdido toda confianza en sus gobernantes.

Resumamos brevemente la cuestión, ciñéndonos al caso de una sola ciudad. Atenea, diosa de Atenas, era para los atenienses lo que la Iglesia y el Estado son, a un tiempo, para nosotros. Atenea era lo que Washington, Lincoln y esa divina providencia que dirige nuestras vidas puedan ser, todos juntos, para nosotros. Ahora bien, en el año 400 a. de J. C., Atenea había fracasado en sus dos papeles: no había librado a su ciudad de la derrota; no había conservado a Atenas como ciudad serena de la luz. Con toda seguridad, ahora que se encontraba derrotada, tenían que sonarle como algo casi insufrible las palabras de Pericles:

> No hay en nuestros tiempos otra ciudad que resurja de la confusión, como ella, más grande de lo que nunca soñare hombre alguno; no hay otra tan poderosa, que el invasor no sienta amargura alguna, cuando sufre entre sus manos, y cuyos subordinados no sientan vergüenza de estar sometidos a ella.

No; no había sido bastante Atenea. No habían sido bastantes la templanza, la moderación, la serenidad, el reflexivo cultivo y la satisfacción de los apetitos naturales—"nada en demasía"—, toda la lista de las virtudes apolíneas, que, en los últimos años, no habían sido ya ni siquiera viables. Los hombres tenían que buscar orientación en otro sitio; en última instancia, en comarcas remotas, en una región poco conocida de lo que para los griegos había sido siempre el Oriente bárbaro: en el país que hoy volvemos a llamar Israel.

IV

UN MUNDO

LA CULTURA CLÁSICA POSTERIOR

El siglo IV a. de J. C., el de Platón y Aristóteles, fué el último siglo de auténtica independencia de la ciudad-estado griega, sobre la que se cimentó la cultura que acabamos de estudiar. En los tres siglos siguientes, poco más o menos, se desarrollaron en el mundo mediterráneo entidades políticas de proporciones mucho mayores. Estas entidades son los "Estados herederos" del efímero imperio de Alejandro Magno: Macedonia, Egipto, Siria y otros estados más pequeños de Asia Menor; y, en el Oeste, Roma y Cartago. Estas "superpotencias" lucharon entre sí hasta que, hacia el año 100 a. de J. C., derrotó y absorbió Roma a la última de ellas que quedaba. Después, durante unos tres siglos, la cultura griega fué actuando en el seno de una sociedad que se encontraba políticamente bajo el dominio de Roma. El belicoso mundo de las tribus y de las ciudades-estado se había convertido en ese mundo único de la cultura grecorromana posterior. Y era, en considerable medida, un auténtico mundo único, en el que los buenos caminos y las rutas marítimas bien organizadas permitían a los hombres—y a las ideas—circular libremente; un mundo en el que las clases cultivadas, por lo menos, fuese cual fuese su origen (britanos, galos, hispanos, italianos, africanos, griegos, egipcios), participaban de una cultura genuinamente cosmopolita; un mundo liberado, durante bastante tiempo, de guerras entre las diversas unidades que lo constituían, y administrado, en general pacíficamente, por gobernantes educados en el Derecho romano.

Durante estos siglos, se desarrollaron urbes populosas—la propia Roma, Antioquía, Alejandría—en las que había bibliotecas y universidades donde se cultivaban las humanidades, e incluso algunas de las ciencias, con un elevado tono. Las humanidades tienen escaso significado hoy para la mayoría de nosotros, salvo en la medida en que contribuyeron, mediante la reproducción de los textos, a hacer más factible la pervivencia de la ingente labor realizada por la gran cultura. Las ciencias, y muy particularmente las matemáticas, la astronomía y la física, empezaron a adoptar la forma que tan conocida nos es hoy, siéndonos transmitidas en gran parte por intermedio de los escolásticos medievales y por los árabes.

Aún es más importante el hecho de que, en el marco de esta media docena de siglos, y del nuevo mundo, más amplio, de Macedonia y de Roma, se desarrollasen muchas de las ideas y de las actitudes respecto a la vida que habían nacido en la *polis* de los tiempos de esplendor. Por todos los ámbitos del mundo se fueron difundiendo las ideas elaboradas conscientemente a partir de la ética y de la metafísica de los originales pensadores de Grecia, no alcanzando, tal vez, a las grandes masas populares, pero penetrando, al menos, en las minorías instruídas de medio centenar de tribus y razas. Las ideas griegas perdieron su agudeza, su sabor original, ablandándose y condimentándose para hacerlas asequibles a su utilización por una *élite* cosmopolita. Para el amante puro de la gran cultura griega resultará este proceso una especie de adocenamiento, de vulgarización, del original. Pero es un proceso de la mayor importancia para nosotros, toda vez que si las ideas griegas han llegado a ejercer sobre el cristianismo la influencia que sea—en un grado que aún sigue siendo discutible y discutido—ello ha sido debido precisamente a este proceso.

Lo más importante de todo es que en estos siglos creció el cristianismo, que, junto con el Derecho romano, es lo único que perdura, *como institución viva,* de este mundo unificado de la cultura grecorromana. Pueden los filósofos de la historia rastrear en los mil años que abarca la vida de la cultura grecorromana algunos indicios de ese impulso que dió vida a todas las demás culturas, o pueden tratar de encontrar, por analogía con cualquier otra cultura, si nosotros mismos nos encontramos actualmente en el crepúsculo o en el mediodía de nuestra época. Los historiadores del derecho y de las instituciones, de la lengua y de la literatura, pueden buscar un millar de eslabones directos que nos unen a nuestros antecesores grecorromanos. Y los que se gozan en esa riqueza de los detalles por la que podemos reconstruir esta época de cultura y de refinamientos, pueden disfrutar de lo grecorromano en sí. Pero, para los que quieren descubrir un vínculo claro y firme con el pasado, el hecho crucial de estos siglos estriba en que constituyeron el semillero de lo que había de ser el cristianismo.

Examinaremos sucesivamente en este capítulo las contribuciones que a nuestro patrimonio intelectual han aportado los judíos, los griegos de la última época (o helenística) y los romanos.

EL ELEMENTO JUDÍO

La semilla del cristianismo procedía de una región situada fuera del mundo grecorromano. Jesucristo era judío, nacido en una época en que la patria de los judíos, gobernada por el helenizado Herodes, estaba articulada como una unidad semiindependiente a ese vasto

complejo de naciones denominado Imperio Romano. Y es cierto que, en la época en que Cristo nació, había muchos judíos que hablaban el griego e incluso el latín, y que eran, con todas las consecuencias, ciudadanos de ese mundo cosmopolita donde las ideas, los cultos religiosos y las emociones más diversas se hallaban en permanente conflicto. Sin embargo, el fondo del cristianismo primitivo es decididamente judío, y lleva el sello de la única experiencia que los judíos habían tenido: una experiencia—no se puede eludir la paradoja—que era, a un tiempo, más localista y más universal que la de cualquiera de las grandes ciudades griegas.

Y ya aquí nos encontramos ante una dificultad que habrá de presentársenos, en forma todavía más aguda, al estudiar el cristianismo en sí. El historiador tiene que preguntarse cuál es la razón de que, entre todas las tribus y pueblos del Mediterráneo oriental, que participaban de unas mismas condiciones geográficas y materiales, y cuyas historias primitivas no eran muy desemejantes, hayan sido precisamente los judíos los creadores de una religión que, después de dos mil años, sigue siendo la religión dominante de nuestro mundo occidental. Tal vez debiera responder, como lo recomiendan los propios cristianos fundamentalistas, que la razón de ello estriba en que Dios eligió para esa misión a los judíos, desarrollándose todo de acuerdo con los propósitos divinos. Esta contestación es clara e irrebatible, y simplifica extraordinariamente el trabajo del historiador; pero no es la que aquí se dará.

Dejada a un lado la de aceptar sin reservas la divina inspiración de la Biblia, tanto del Viejo como del Nuevo Testamento, existen otras muchísimas posiciones que cabe adoptar ante el problema. Son tantas, que puede formarse con ellas un espectro completo, que va desde la aceptación absoluta hasta la negativa dogmática de que la Biblia sea algo más que un conjunto de documentos históricos, que deben ser tratados como otros documentos parecidos, tales como la *Ilíada* y la *Odisea*, la *Canción de los Nibelungos* o el *Corán*. Hay enemigos del cristianismo, como Nietzsche, al que nos encontraremos en la última parte de este libro, que se asoman a un horizonte remotísimo y anuncian que es muy verosímil que sea falso todo lo que se escribe en la Biblia.

En este libro trataremos de no adoptar una posición dogmática, y mucho menos dogmáticamente anticristiana. Vamos a dar por supuesto, empero, que las ideas y las prácticas del judaísmo y del cristianismo son, a efectos del análisis histórico, productos de la cultura humana en el tiempo histórico. Aunque es perfectamente posible considerar las verdades del cristianismo, al igual que las del platonismo, como algo que trasciende de la historia, como algo que no cabe explicar (y, mucho menos, de una manera definitiva) en función del proceso histórico. Tal vez no hay nadie que pueda ser un

escéptico en el siglo y un creyente en la eternidad al mismo tiempo. En todo caso, de lo que vamos a tratar es de mantenernos en un escepticismo inofensivo, que hasta irá mezclado con cierta dosis de humildad.

Pues bien: considerados bajo esta luz, los judíos fueron una pequeña tribu del desierto estrechamente emparentada con los pueblos que posteriormente se denominaron árabes o beduínos, originarios probablemente de Arabia. Después de diversas migraciones se establecieron, probablemente entre 1700 y 1500 a. de J. C., en la región montañesa situada al oeste del valle del Jordán. Toda la región comprendida entre los valles del Nilo y el Tigris-Eufrates, entre las grandes potencias que en dichos valles estaban instaladas—Egipto por un lado, y Babilonia, Asiria o Persia, por el otro—, constituyó en los tiempos antiguos una zona de fragmentación, habitada por diversas tribus que guerreaban entre sí, y sujeta, a intervalos periódicos, a las invasiones y *pacificación* subsiguiente por cualquiera de sus poderosos vecinos del Este o del Oeste. Al menos desde el superficial punto de vista de la política, los judíos parecen haber tenido una historia muy parecida a la de sus vecinos más pequeños. Tras un breve período en que constituyeron un pueblo unido, siendo los judíos, bajo el reinado de David y de Salomón, el pueblo dominante de aquella región, se escindió Israel en dos reinos: el de Israel, al Norte, y el de Judea, al Sur. Muchos conflictos se produjeron entre los dos reinos y entre ambos y sus vecinos. Hubo alianzas, intrigas, expediciones guerras, batallas y todas esas complicaciones históricas que nos relatan el *Libro de los Reyes* y las *Crónicas*. En el ínterin, una potencia grande y ambiciosa estaba creciendo en Oriente, la cual había de acabar con Israel en el siglo VIII a. de J. C.: Asiria. Judea, cuya capital sagrada era Jerusalén, siguió luchando hasta el año 586, en que fué sojuzgada por otra gran potencia oriental: Babilonia. A Babilonia fueron llevados cautivos unos diez mil judíos, entre los que se encontraba la mayor parte de la minoría culta, probablemente como medida que formaba parte de una política muy definida de dispersión de los grupos nacionalistas recalcitrantes. Y aunque estos judíos exilados volvieron en definitiva a Jerusalén, y aunque volvieron a disfrutar de una especie de constitución política, jamás volvieron a ser de verdad independientes: había comenzado de hecho su gran éxodo. La patria de los judíos formó parte del gran imperio aqueménide persa, en los siglos VI y V a. de J. C., cayendo bajo la influencia de la cultura griega, tras las conquistas de Alejandro Magno. En tiempos de Cristo había un Estado judío, regido por un rey un tanto helenizado, Herodes, que constituía una especie de reino indígena dentro del complejo Imperio Romano; pero había también miles de judíos dispersos por todas partes, en barrios específicamente judíos, por lo ge-

neral, de ciudades tales como Antioquía, Alejandría, Corinto y, en realidad, en toda la parte oriental del Imperio de aquellos tiempos eran predominantemente los judíos, salvo en la propia Palestina, comerciantes, vendedores, prestamistas e intelectuales desarraigados de la tierra.

Resulta claro, incluso a través de este esquemático esbozo, que hay algo que diferencia a los judíos de los filisteos, los amalecitas, los moabitas, los amorreos y todos los demás pueblos vecinos, cuyos nombres aparecen repartidos aquí y allá en todo el Viejo Testamento. En su forma más sencilla, este algo es la voluntad de perdurar, de ser ellos mismos, de constituir un pueblo. Pues bien: una vez más, dos mil años después de la destrucción del Estado-cliente de los judíos por los romanos, el país de Israel ha vuelto a aparecer en el mapa político del mundo.

Aún no se han conciliado los pareceres acerca de cuál puede ser la razón de que los judíos hayan tenido esta historia única. El judío que sea creyente puede, desde luego, afirmar que todo se debe nada más que a que Dios creó y conservó a los judíos, y que cumplirá su promesa acerca del Mesías. Pero para el que no sea judío y trate de encontrar una explicación naturalista o positivista, la solución no es ya tan fácil. Se ha sostenido que los judíos son, en realidad, una raza, y tienen realmente ciertos rasgos hereditarios espirituales y materiales, que son los que han determinado su historia. Pero estas ideas ingenuas sobre la raza y la herencia racial no son hoy aceptadas por ningún estudioso serio de las relaciones humanas. Por otra parte, es evidente que resulta a este respecto completamente inapropiada la explicación de las relaciones humanas, tan de moda, en función del medio económico y geográfico, que propugna la interpretación materialista de la historia, pues las condiciones materiales bajo las que vivieron los amalecitas, los moabitas, los amorreos y todos los demás grupos que ya no recordamos, fueron, con toda probabilidad, idénticas a las que contribuyeron a moldear a los judíos.

Habrá que buscar en la historia de las ideas, en parte, la explicación de esa singularidad de los judíos. Los judíos fueron los primeros de todos los pueblos de Occidente que llegaron a creer, de forma fanática y ardiente, en un Dios único, todopoderoso, decidido celosa y fieramente a proteger a su pueblo, *en tanto que demostrara por sus actos que era dicho pueblo.* Como ya veremos, los grandes escritores judíos de la antigüedad añadieron muchísimos atributos, y mucho más nobles, a su dios; pero, como mínimo, se le supusieron siempre los siguientes: Jehová, dios de las batallas, dios receloso, dios que no podía tener comparación con Zeus, o Dionisos, o Baal, o, lo que aún sería peor, con divinidades *femeninas,* como Afrodita

o Astarté. Los judíos se mantuvieron unidos, a través de todas sus tribulaciones, porque tenían a Jehová.

Podéis preguntar, desde luego, a qué se debe el que los judíos tuviesen esta opinión de su dios. Concediendo que sólo los diferencia de sus vecinos, usando un término un tanto abstracto, pero que nos es familiar, ese elevadísimo monoteísmo ético a que llegaron, ¿por qué fueron ellos los únicos, en toda aquella comarca, que llegaron a alcanzar una creencia así? Como ocurre a menudo, el historiador no puede contestar, al menos por medio de términos sencillos y cuantitativos. Estas creencias se fueron acumulando, antes que comenzara la historia de los judíos, particularmente entre los años 1500 y 600 antes de J. C. Puede que se deban en parte a la existencia de ciertos grandes hombres, como Moisés, que resultan brumosas leyendas para el simple historiador. Puede que dependan de ciertos genes, de cierta tenacidad hereditaria peculiar a los hijos de Abraham. Depende, en parte, desde luego, de la primitiva casta sacerdotal que conservó y archivó los datos primitivos del nacionalismo judío, ya que su forma ética más elevada procede de otros personajes posteriores denominados profetas. Y depende, también en parte, de la presión que sobre aquella minoría escogida operó el cautiverio de Babilonia, la cual fué creando en la misma una conciencia de la misión que le incumbía como restauradora de la nacionalidad, a la que tenía que volver a situar en el lugar que le correspondía. Esta presión los impulsó a idealizar tal lugar, haciendo de Jehová un dios mejor y más moral. Al igual que las realizaciones de griegos y romanos en el campo de la política y el arte, respectivamente, lo que los judíos consiguieron en el orden religioso fué producto de una larga historia, que no podemos ni comprender ni restaurar por completo.

En lo que se refiere a los judíos, disponemos de una documentación notable que nos es conocida con el nombre de Antiguo Testamento. Desde el punto de vista del historiador laico, estos escritos se fueron reuniendo por diversas personas y en diferentes épocas. Unos son de tipo épico, constituyendo el equivalente judío de los cantos homéricos; otros son preceptos sacerdotales, aplicables directamente a los servicios de la sinagoga; otros son poemas, aforismos, estudios éticos o patrióticos. En tiempos de Cristo se había reunido ya la mayor parte de este material, quedando sancionado más o menos su carácter oficial y convirtiéndose para los judíos en esa colección sagrada que todos nosotros llamamos Biblia. Para el creyente, la Biblia llegó a ser la propia palabra de Dios, dictada por Éste a sus escribas, y no un simple libro sin más ni más.

Incorporada a la Biblia cristiana, junto con el Nuevo Testamento, esta colección de literatura nacional judía siguió siendo durante siglos la palabra de Dios exclusivamente, por lo que no se la sometió

a estudio crítico alguno, sino sólo a interpretaciones o exégesis. Posteriormente, de una manera lenta tras el Renacimiento y la Reforma, y mucho más rápida durante el siglo XVIII, se comenzó a estudiar estos textos desde un punto de vista crítico, igual que lo habían sido los de Homero y Virgilio, los de Tucídides y Herodoto, produciendo, al llegar el siglo XIX, ese triunfo de la erudición conocido como "alta crítica", que tanto perturbó la conciencia de nuestros bisabuelos. Pero en torno a esta alta crítica no se ha producido una coincidencia completa de pareceres. En su nivel más elevado, el Antiguo Testamento se remonta hasta esas cuestiones de la mayor importancia en torno al destino humano sobre las cuales no hemos llegado a ponernos de acuerdo.

Aparte de esto, el criticismo moderno, fundándose en trabajos arqueológicos, ha puesto en tela de juicio algunos de los hechos con que documentaba sus asertos el alto criticismo del pasado siglo. Y, sin embargo, como ejemplo de los resultados a que se puede llegar concretamente mediante el método, la labor de varias generaciones de eruditos en este terreno constituye una prueba notable de las posibilidades de conseguir cierto tipo de conocimiento cumulativo en un aspecto que ofrece las máximas dificultades para ello. Hoy ya sólo el fundamentalista se niega a aceptar, en sus rasgos generales, los resultados de esta erudición.

Está, pues, claro para el historiador que el Antiguo Testamento es material que, procedente de fuentes diversas, fué reuniéndose en distintos períodos. Desde luego, los eruditos no se han puesto de acuerdo, ni mucho menos, sobre los detalles; aún siguen discutiendo quién es el autor o autores de este o aquel pasaje. Como ejemplo concreto de lo que ha realizado la alta crítica, podemos tomar el *Pentateuco*, o cinco primeros libros del Antiguo Testamento, atribuídos tradicionalmente a Moisés. En él distinguen los eruditos tres fuentes, por lo menos. Una, la llamada "J", debido al hecho de que se denomina a Dios Jehová o Iahvé, es probablemente la más antigua. Este Jehová es el dios de la tribu judía, todavía bastante familiar y antropomórfico; un dios que el propio Homero habría comprendido sin dificultad alguna. La segunda fuente, que por denominarse en ella a Dios Elohim suele llamarse "E", es probablemente posterior, presentando una noción de Dios más moral, abstracta y universal que la anterior, sin ninguna duda. Una tercera fuente, denominada "P", es aún más tardía, y, casi con toda certeza, fué elaborada por sacerdotes que se ocupaban de las leyes, el ritual y las formas externas de conducta que mantenían unidos a los judíos en el seno de ese organismo social y religioso que nosotros denominaríamos una Iglesia. Estas tres fuentes se combinaron mucho más tarde, posiblemente en el siglo V a. de J. C., en ese relato bíblico sobre el origen de los judíos que tan familiar nos es.

Y no se realizó esta combinación por un defectuoso sentido crítico ni con vistas a inducir a error a nadie, sino que representa las ideas de los intelectuales judíos más serios que hubo en los años que sucedieron al exilio, sobre su misión y su historia nacional.

De hecho, el resto del Antiguo Testamento es, en lo esencial, este mismo tipo de historia, historia escrita a partir de fuentes anteriores, y de algún documento contemporáneo; pero escrita para hacer de los judíos un pueblo mejor; escrita siempre con el pensamiento lleno de los horrores del destierro; escrita, en definitiva, como poesía, como filosofía, como teología, pero no como historia. Y, de esta forma, la historia épica tradicional de los judíos se convierte en la obra de los profetas, en las *Escrituras*, libros como el de Job, los *Proverbios* y el *Eclesiastés*.

El hacer un resumen de este gran cúmulo de obras es menos útil que lo que un trabajo así suele resultar en otros casos. El Antiguo Testamento no es un libro, sino un verdadero archivo, fragmentario, pero cierto, de las experiencias de un pueblo elegido. Poco hay en él que se parezca a eso que solemos llamar ciencia, y menos aún de esa actitud respecto a las relaciones del hombre con el Universo que denominamos a veces razonamiento objetivo. No hay nada en el Antiguo Testamento que nos suene como Tucídides, Hipócrates o el mismo Aristóteles; es inconcebible pensar en él como si se tratara de algo a lo que se pudiese aplicar frases como "informe clínico". Hasta esa serie de aforismos denominada *Eclesiastés*, que comienza con la famosa frase "vanidad de vanidades, y todo vanidad", no es en manera alguna un intento para analizar de forma realista la conducta humana, sino el lamento desesperado de un hombre que, por el camino que haya sido, ha llegado a la conclusión de que la profundidad no es bastante. Este gran cuerpo literario es, pues, muy por encima de cualquier otra cosa, una literatura del sentimiento, un anhelo por lo definitivo, por lo poético, por algo trascendental. Literatura que se niega, simplemente, a admitir este mundo de los sentidos, de herramientas y de instrumentos, no aceptándolo ni aun por el tiempo preciso para estudiarlo.

Lo que el Antiguo Testamento lleva a cabo de forma inmejorable es la puntualización del proceso de desarrollo que la conciencia judía fué siguiendo, del punto de vista judío acerca de las relaciones entre el simple hombre y su Divino Maestro, relaciones que constituyen la parte principal de la experiencia judía que pasó a la cristiana. Como ya hemos señalado, Jehová tiene, en principio, un aspecto muy parecido al del tipo de dios que tan corriente era en la antigüedad. Jamás se presenta como un dios muy amable. La primera vez que nos lo encontramos es ya como dios gentilicio judío, supremo, único, y no como simple miembro de un alborotado panteón de dioses. Pero es dios de los judíos solamente.

Se supone que otras tribus tenían otros dioses. Jehová era un dios celoso que no deseaba que su propio pueblo adoptase cualquiera de los dioses de las demás tribus. En efecto, algunos de los pasajes de la Biblia más desagradables, desde el punto de vista de un racionalista o de un hombre de sentimientos humanitarios modernos, son los que relatan las continuas y victoriosas luchas de Jehová para defenderse a sí mismo y a su pueblo de las seducciones que ofrecían los dioses y diosas adversarios. Este Jehová no era ninguna hermana de la caridad. Aparte de éstos, presenta otros rasgos propios de una divinidad de pueblo primitivo: anda sobre la tierra, habla con Abraham, lucha con Jacob y se aparece a Moisés en el Sinaí, como una figura flotante, pero completamente corporal y en toda su majestad.

Es posible que los anticlericales, los positivistas, los modernos racionalistas de la religión, tiendan a exagerar el carácter primitivo, antropomórfico y de tribu de este Jehová del *Pentateuco*. Es posible que, sin proponérnoslo, hayamos exagerado algo en el párrafo anterior. Pero es muy difícil leer con un poco de atención un libro como el *Génesis* y no experimentar la sensación de que el dios que allí se retrata está muy lejos realmente del dios de cualquiera de las religiones modernas a las que estamos acostumbrados, ya sea la cristiana, la judía, la mahometana o la budista.

En los últimos libros del Antiguo Testamento, en el llamado *Deutero-Isaías* (los últimos veintiséis capítulos del *Libro de Isaías)*, así como en el de Jeremías y en el de Job, no cabe duda alguna: los judíos han ido caminando a su modo hacia la concepción de una religión universal única, un monoteísmo de elevada altura moral, que sus profetas sostuvieron como válido para todo el género humano. En el versículo segundo de Isaías se lee concretamente: "Yo, tu Señor..., te hago guía del pueblo y faro de los gentiles." Los judíos son, en efecto, y en este momento acaso más que nunca, el pueblo elegido. Pero no los ha elegido un dios-pastor, viejo y tempestuoso, para que disfruten de la tierra de promisión después de haber roto la cabeza a un número prudencial de filisteos; son los elegidos para mostrar a todos los hombres con su ejemplo que Dios quiere que los hombres vivan en paz y con justicia. "Tú eres mi testimonio... y el siervo que he elegido para que Me conozcas y Me adores y para que comprendas que Yo soy el que soy; antes de Mí no hubo ningún otro dios, ni lo habrá después de Mí. Yo soy tu Señor; y fuera de Mí, no hay salvación."

El *Libro de Job* es obra de un poeta y filósofo judío posterior (o de varios, porque la mayor parte de los eruditos sostienen que hay en el libro una interpolación principal, por lo menos) que lucha a brazo partido con un problema con el que todas las religiones superiores se debaten: el problema de la teodicea, el pro-

blema de justificar el proceder de Dios con el hombre. Dios es todopoderoso, omnisciente, infinitamente bueno. ¿Cómo explicarnos, entonces, la existencia del mal? No podemos decir que Dios querría destruirlo, pero que no tiene poder para hacerlo; y mucho menos podemos decir que, al permitir que exista el mal, realiza el mal Él mismo. Además, como ya señalamos al hablar de Platón, un pensamiento orientado definidamente hacia lo ultraterreno puede ver en la necesidad que todo individuo tiene de vencer al mal, o la imperfección, el último y necesario paso hacia el bien, o la perfección.

Sin embargo, las tribulaciones de Job son, en cierto sentido, más concretas, en cuanto manifestación del problema de la teodicea que siempre ha preocupado a los cristianos. Admitamos que Dios permite el mal para que tengamos una posibilidad de superarlo, para que podamos llevar una vida buena, pese a las tentaciones que se nos presenten de llevar una vida mala. ¿No se seguirá de ahí que la bondad conduce a la felicidad y al éxito, y la maldad a la desdicha y al fracaso? Pero todos nosotros contemplamos cómo prospera el malvado, mientras que el bueno padece. Job era un hombre recto, rico y feliz. Dios permitió que Satanás probase la fe de Job, afligiéndolo con toda una serie de desgracias. Job respondió a la pérdida de sus riquezas con las famosas palabras: "El Señor me lo dió y el Señor me lo quitó; bendito sea su nombre." Job padeció aflicciones físicas. Pero cuando los sufrimientos se fueron amontonando unos sobre otros, cuando empezaron a expresar sus amigos la opinión de que, detrás de unos padecimientos tan fuera de lo común, no tenía más remedio que haber una gran impiedad, Job comenzó, no a dudar de Dios, sino a extremar su virtud en relación con las desdichas que le sobrevenían. Por último, se le apareció el propio Dios, para recordarle que el hombre es tan infinitamente minúsculo, y la sabiduría de Dios tan infinitamente grande, que la conmiseración de sí mismo en el hombre es, en realidad, un orgullo y un pecado. Job se arrepiente entonces: "Ya sé que todo lo puedes... Por eso es por lo que he dicho que no comprendía esas cosas que son demasiado maravillosas para mí y que yo no conocía... Abomino por ello de mí mismo y me arrepiento sobre el polvo y sobre la ceniza." Entonces recobró Job la salud y la prosperidad, viviendo ya feliz el resto de sus días.

Esto no es más que un resumen escueto y, en el mal sentido de la palabra, un tanto racionalista, de algo que no es muy fácil resumir. El *Libro de Job* tiene una significación de tipo emotivo, algo engendrado por el propio poeta, aunque la mayor parte de nosotros no podemos llegar a ello a través de las traducciones. Sin embargo, si alguna conclusión de orden terrenal puede deducirse del *Libro de Job* es la de que nuestros minúsculos cerebros calcu-

ladores no pueden en manera alguna medir a Dios ni aproximarse a Él. No hay problema alguno de teodicea, porque la misma presunción de que lo haya constituye ya la más pecadora soberbia en que el hombre puede incurrir. Nuestra relación con Dios no es, en manera alguna, nada que tenga que ver con la medida, con el planteamiento de interrogantes, con la problemática que el abogado, el científico o el comerciante tienen que considerar cuando abordan sus problemas. "Considerad cuán grande es Dios y lo poco que lo conocemos." No; ni lo conocemos ni podemos conocerlo, porque si pudiéramos, no seríamos hombres; pero es precisamente porque no lo conocemos por lo que creemos en Él.

No todos los judíos tuvieron un pensamiento y una emotividad tan elevados como los que hemos intentado caracterizar, de la misma forma que no todos los atenienses se elevaron hasta la altura de Platón y de Aristóteles. Pero de su larga experiencia extrajo el pueblo judío el material para construir una religión organizada, un sistema de instituciones y una forma de vida, sobre todo, que moldeó en sus comienzos al cristianismo. Hemos de señalar una vez más que la historia de las ideas se ocupa no sólo de esas grandes realizaciones del pensamiento humano, similares a las que puede suponer la obra de los profetas judíos, sino de la forma también en que se van reduciendo las ideas al entrar en el círculo de la rutinaria vida cotidiana.

El pueblo judío no vió a Dios como Isaías lo había visto. Como pueblo, jamás podía dejar que su Jehová gentilicio se absorbiera del todo en el Jehová universal. La religión significaba para muchos de ellos, en efecto, la observancia de la ley, es decir, la conservación de la pureza de los ritos mediante la aplicación, hasta el más pequeño detalle, de un complicadísimo sistema de preceptos y ordenanzas. Muchos de estos preceptos eran prohibitivos, de ese tipo que solemos designar hoy como *tabú*, tales como la prohibición legal de comer cerdo; otros, como la ley referente a la circuncisión, encierran un fondo positivo. Los profetas se rebelaban contra la letra de la Ley; como mínimo, eran idealistas religiosos que trataban de superarla y que consiguieron, en realidad, ampliar y dar mayor hondura a la vida religiosa de su pueblo.

En tiempos de Cristo había, pues, una forma de vivir judía que no era exactamente igual que los sublimes ideales de los profetas, del mismo modo que nuestra forma de vivir en Norteamérica no es idéntica a los sublimes ideales de un Emerson o de un Whitman, pero que ya constituía algo muy distinto a la forma de vida propia de los romanos o de los griegos. Creían los judíos en un Dios omnipotente, el cual, por razones que ni el hombre más sabio puede penetrar, permite, y hasta desea, que haya en la tierra ese conflicto que nosotros, los mortales, consideramos como una lucha entre el

bien y el mal. Creían también que Dios había elegido al pueblo judío como paladín del bien en esta lucha, y que su destino era el de conducir a la Humanidad hacia la victoria definitiva sobre el mal. A este efecto, habría de enviarles un hombre realmente excepcional que los acaudillara, un nuevo Moisés, el Mesías, que había de construir la Nueva Jerusalén.

Muchos de los judíos corrientes (acaso, una mayoría de los mismos) intuyeron en todo esto algo así como una promesa de gloria terrenal para su pueblo, una compensación a todas las injusticias padecidas a manos de babilonios, egipcios, persas, griegos y romanos; en una palabra: todo eso que es fácil de identificar como satisfacción de las aspiraciones nacionalistas. Y algunos judíos han tenido que pensar en este triunfo final, no como una victoria mística y ultraterrena del bien sobre el mal, sino como la instauración, muy de este mundo, del poder de Israel, tan escarnecido, tan disperso, tan de nación de tercer orden, en el lugar que ocupó Roma.

Y, sin embargo, es muy difícil que ni siquiera estos sueños puedan haber sido puramente materialistas. En cualquier trozo que se lea de las obras de los profetas es casi imposible no encontrar algún indicio de que la idea que tenían sobre esta futura grandeza de los judíos era la de que, antes que nada, había de consistir en la grandeza de Dios. En Zacarías, por ejemplo, leemos:

> En aquellos días acontecerá que diez hombres de todas las lenguas de las gentes trabarán de la falda a un judío, diciendo: "Iremos con vosotros, porque hemos oído que Dios está con vosotros."

Los judíos no podían tener muchas más esperanzas de ser Roma o Persia—dejando aparte la diferencia que pueda haber entre el mundo moderno y el antiguo—que la que puedan tener los irlandeses de ser como los Estados Unidos o la U. R. S. S. Es indudable que, para algunos, el Mesías se iba a limitar a restablecer la grandeza que los judíos tuvieron en tiempos de Salomón en una región concreta de nuestro planeta: en Palestina. Para los que iban más allá de este ideal, el Mesías había de ser el heraldo de un triunfo más bien espiritual que material.

Una generalización más: hasta para el menos imaginativo y formalista de los judíos, para el que pensase que, con atenerse a la ley, había bastante, existía algo que pocos griegos tuvieron: el sentido del pecado. El griego—hablamos del hombre de la calle—no dejaba de tener un sentido de lo bueno y de lo malo; pero de lo bueno y de lo malo, en realidad, en cuanto ensayo y error. El hacer el mal era una equivocación que cabía corregir la próxima vez, si se tenía suficiente sensibilidad para ello. Claro que ciertos hombres no eran sensibles y las consecuencias de su falta de sentimientos podían ser realmente graves e incluso trágicas. Ni los mismos dioses

eran muy claros en cuanto a distinguir el bien del mal, encontrándose también sometidos a los designios inescrutables del Hado. Pero, en el peor de los casos, en el de que este mundo no hubiera sido creado a medida del hombre, el griego corriente creía que no había sido creado para torturarle hasta hacerle sentir una preferencia definida por cualquier otro mundo.

En cambio, el judío creía que el hacer el mal es un pecado, indicio de que el que lo cometía era un malvado, un corrompido en lo más hondo de su ser. El hacer el mal no era una equivocación, sino una enfermedad. Se podían probar diversas curas, entre las que tal vez pudiera resultar positiva la de observar con toda corrección las prácticas rituales. Pero el que únicamente tenía poder para sanar era Dios, capaz en todo momento de seguir el proceder del pecador hasta sus pensamientos y sentimientos más recónditos, que habían, por tanto, de ser limpios y rectos, ya que a Dios no se le puede engañar. El que pueda ser verdaderamente recto, recto en todas las cosas, está salvado. En efecto, los judíos concedían mucha menos importancia a la doctrina de la inmortalidad inmediata y personal que los cristianos posteriores; pero es muy posible que ya fuese muy corriente entre ellos, en tiempos de Cristo, la noción de la salvación personal por medio de la rectitud. Pero para el judío la rectitud es algo muy difícil de conseguir. Dios somete el alma a pruebas terribles. Este mundo no es, en verdad, un lugar agradable, ni razonable siquiera. No ha sido creado, en efecto, para que se viva en él como los hombres corrientes, sensibles, egoístas, racionales y nada heroicos piensan que hay que vivir. Tales hombres viven, conforme a los deseos de Satanás, el tentador, un tipo fácil de vida: la vida del pecado. Todo lo que nos rodea es pecado y jamás podemos estar seguros de que no estamos sucumbiendo a él.

Pero no interpretemos esto torcidamente. Es difícil que el judío del montón haya podido pasarse la vida en medio de un obsesionante temor al pecado. Por encima de todo, hay que pensar que esta conducta específica que a él se le antojaba pecadora no era idéntica a la que nosotros, los norteamericanos, si recordamos nuestro catecismo, tenemos por tal. El judío no era en absoluto un puritano y mucho menos lo que nuestro lenguaje estereotipado expresa concretamente con esa palabra. No era un asceta; no le estaban vedadas las satisfacciones moderadas de muchos de los que nosotros llamamos placeres. Pese a ello, se encontraba más próximo al puritano, incluso en nuestra estereotipada acepción de la palabra, que al griego. No condenaba la carne, pero desconfiaba de ella. Y, sobre todo, no tenía ese cerebro razonador, esa mentalidad de geómetra que trata de explicarse el Universo en función de lo mensurable. El mundo era para él un lugar inconmensurable y más bien hostil, en el que el hombre tenía que abrirse camino a ciegas,

a no ser que el Señor le iluminase desde lo alto, con una luz especialísima que no es en absoluto de este mundo: con una luz que podía perder fácilmente el pecador.

EL ELEMENTO HELENÍSTICO

Entre los tiempos de esplendor de la *polis*, que abarcan del siglo VI al IV a. de J. C., y los de la unificación política del mundo mediterráneo, verificada por Roma en el siglo I a. de J. C., se extiende un período de confusión y de luchas entre las grandes potencias: Egipto, Siria, Macedonia, Roma, Cartago. Bajo Alejandro Magno, los griegos inundaron toda la cuenca oriental del Mediterráneo, haciendo de su cultura la cultura de todas las gentes ilustradas de lo que hoy llamamos Oriente Próximo o Levante. La cultura que así se difundió no era exactamente la misma que la de la *polis*; precisamente por su expansión estaba llamada a sufrir alteraciones. Como ya hemos señalado, los historiadores han singularizado este período con el epíteto de "helenístico", que suele encerrar un matiz peyorativo de modificación desfavorable, de degeneración.

El período helenístico presenta para el historiador de las ideas dos puntos de interés principales. En primer lugar, constituye esa importante fase en el desarrollo de la civilización grecorromana —fase dramática en que se llega a un exceso de madurez y en que se inicia la decadencia—que tanto ha fascinado siempre a los filósofos de la historia, los cuales ven en la del mundo antiguo una especie de modelo y hasta de fatal bosquejo anticipado de lo que ocurrirá a los hombres de hoy. Pero en cuanto tales bosquejos o modelos, los siglos que abarca el período helenístico enlazan tan estrechamente con los de la época romana, que será preferible dejar para un capítulo posterior la consideración del siguiente problema: ¿Es muy parecido el camino que va siguiendo nuestra sociedad occidental hoy al que recorrió la sociedad grecorromana?

En segundo lugar, la cultura helenística forma parte de nuestro patrimonio. Su ciencia, su arte, su literatura y su filosofía contribuyeron a formar, acaso tanto como las obras de períodos griegos más antiguos, ese tipo de educación que aún seguimos llamando "liberal" o "clásica". Sus eruditos, sus bibliotecarios y sus copistas constituyeron un eslabón esencial en el proceso por el que nos ha sido traspasada la obra de generaciones anteriores. Y, lo que aún tiene mayor importancia para nosotros, fueron estos griegos helenísticos los hombres en cuyos cerebros y en cuyos corazones se verificó principalmente esa transformación por la que el cristianismo dejó de ser una secta o herejía judía para convertirse en la fe universal que sobrevivió al imperio universal de Roma.

Los tres siglos primeros después de Cristo son los siglos de grandeza de la ciencia griega. Los griegos helenísticos descollaron en matemáticas (especialmente en geometría), en astronomía y en física. En medicina y biología apenas si respondieron a lo que Hipócrates y Aristóteles permitían hacer esperar, mientras que su química casi no tuvo el carácter de ciencia. Pero, en conjunto, fué considerable el progreso científico. La ciencia actual significa para nosotros la existencia de investigadores muy capacitados, instituciones bien dotadas en que puedan realizar sus trabajos, la comunicación de los resultados obtenidos a otros colegas, y una incansable búsqueda de teorías que nos expliquen los hechos, así como de hechos por los que podamos verificar las teorías. Y es muy probable que, en este sentido moderno, y en los tiempos anteriores al siglo XVII, donde más cerca se haya andado de practicar la ciencia tal como hoy la conocemos, haya sido en el Museo de Alejandría, bajo los Tolomeos.

No sabemos con exactitud cuál era la organización del Museo de Alejandría. Las nueve musas griegas, a las que debía su nombre, eran, desde luego, unas damas más bien literatas que científicas. Pero en el sistema seguido en Alejandría para alcanzar el saber se ocupaba de la literatura la gran biblioteca, cuyo personal se cuidaba de lo que en una Universidad moderna llamamos humanidades. Parece ser que el Museo debió de ser en parte lo que son hoy nuestros Museos de Historia Natural, es decir, un lugar donde se exhiben los ejemplares interesantes; pero, hasta cierto punto, era también un instituto de investigación científica y, al menos en lo que afecta a cierta relación directa entre maestros y alumnos, un centro de enseñanza.

Está claro, pues, que en la época helenística se daba una de las principales condiciones que son precisas para el florecimiento de la ciencia: la existencia de un centro de enseñanza e investigación. No nos conduciría a nada el repasarnos la lista de nombres completa, pero podemos señalar algunos de los casos más significativos. Arquímedes de Siracusa fué un físico de la categoría de Newton. Euclides escribió un libro que se ha venido utilizando durante más de dos mil años para la enseñanza de la geometría. Aristarco de Samos desarrolló un sistema de mecánica celeste que situaba al Sol en el centro de nuestro sistema planetario, con la Tierra y los restantes planetas girando a su alrededor, si bien es verdad que lo más decisivo de su obra no ha llegado hasta nosotros, salvo lo que podemos recoger a través de Arquímedes. Eratóstenes, apoyándose en una teoría científica anterior, según la cual la Tierra es una esfera, estudió la circunferencia de la misma, fijando su contorno con una sorprendente aproximación al verdadero. La aproximación exacta que consiguió depende de cuál sea en realidad el equivalente mo-

derno de la unidad de medida empleadas por él, el estadio, acerca de lo cual no tenemos demasiadas seguridades; pero todo induce a pensar que obtuvo la cifra de 28.000 millas en vez de las 25.000, aproximadamente, que dan los geógrafos modernos.

A pesar de que una gran parte de este trabajo científico no es más que pura teoría y está realizado siguiendo procedimientos muy parecidos a los que se emplean en filosofía, no se debe ello a que los alejandrinos se abstuvieran de realizar, por difícil o por indigno, el trabajo experimental y de observación. Eratóstenes, por ejemplo, obtuvo la medida, a que hemos hecho mención, de la circunferencia terrestre, midiendo cuidadosamente la sombra arrojada por un poste vertical en Alejandría, a las doce en punto del día correspondiente al solsticio de verano. Él sabía que en Syene, localidad situada al sur de Alejandría, el sol no producía sombra alguna a esa hora de ese día o, como pudiéramos decir en términos modernos, que Syene estaba en el Trópico de Cáncer. Y, como conocía la distancia entre esta localidad y Alejandría, pudo medir por un sencillísimo procedimiento geométrico el arco de la superficie terrestre representado por la distancia entre ambos puntos, encontrando que la medida de este arco era de 7º 12', o sea 1/50 de círculo. Su error total se produjo por una serie de pequeñas equivocaciones: Syene no está exactamente al sur de Alejandría; tampoco se encuentra exactamente en el Trópico de Cáncer; quizá no hiciera la corrección correspondiente al radio del Sol, al medir su ángulo original. A pesar de todo ello, fué un trabajo notable la elaboración de esta doctrina científica, construída sobre la teoría y sobre los hechos.

Algunos de los alejandrinos posteriores, aunque no eran en manera alguna técnicos o inventores, en el sentido que hoy le damos a la palabra, llevaron a cabo verdaderos experimentos de mecánica. Habiendo heredado de sus antepasados—la ciencia seguía siendo aún claramente cumulativa—una gran cantidad de conocimientos básicos sobre la forma de comportarse los líquidos y los gases, así como sobre palancas, sifones, bombas y cosas así, construyeron juguetes a vapor, máquinas tragaperras, pájaros que silbaban y dejaban de silbar automáticamente, puertas que se abrían, también automáticamente, al encender un fuego dentro del templo en que estaban. Al parecer, los sacerdotes recurrieron deliberadamnte a algunos de estos inventos para hacer más espectaculares sus ceremonias. Pero, en cambio, no tenemos la menor noticia de que un comerciante de Alejandría utilizase las máquinas tragaperras para vender sus artículos, ni de que ningún ingeniero utilizase la máquina de vapor para mover lo que fuese.

Como vemos, las noticias que se conservan sobre la ciencia del último período de la cultura grecorromana son, pues, un tanto fragmentarias. Estaban consagradas a ella poderosas mentalidades,

y existía un embrión al menos de sistema educativo y de organización social, capaces de llevar a cabo el estudio cumulativo de la ciencia. Pero nunca surgió esa fecunda relación que a veces se da entre la ciencia, la técnica y la producción económica; y en los primeros siglos de Roma cesó el desarrollo de la ciencia, se detuvo ese empuje por el que había ido ampliando sus fronteras. Uno de los problemas más interesantes de la historia de las ideas es el de por qué se frenó de este modo el crecimiento de la ciencia. A esta cuestión no puede dársele ninguna explicación sencilla. En este punto, como casi siempre ocurre en la historia de la Humanidad, tenemos que habérnoslas con muchos factores, muchas variables, todas las cuales tienen cierta intervención en el proceso. Y no podemos integrarlas en una ecuación; a todo lo que podemos llegar es a calcularlas de forma groseramente aproximada.

Hay un factor que se exagera con frecuencia, aunque no pueda haber duda de su presencia en ese mundo. Y es el que pudiéramos llamar elemento de distinción que encontramos en la tradición de Grecia, y con el que nos queremos referir a esa idea de que los caballeros instruídos deben dedicarse a estudios amables, tales como la filosofía y la música, pero no a la investigación de gabinete o a los trabajos de campo, que tienen un carácter de labor penosa, plebeya, y que exigen una gran exactitud; o, dicho en términos más filosóficos, la idea de que a la verdad se llega por medio de la introspección, de la inspiración, de la lectura de las obras de los grandes maestros, y no por la indagación y manipulación de los hechos de la experiencia sensible. En una palabra: los intelectuales griegos y romanos prefirieron seguir a Platón en vez de a Hipócrates.

Ahora bien: aunque esto es verdad en parte, no es probable que este prurito tradicional de distinción fuese el único causante del anquilosamiento que sobrevino a la ciencia antigua. Hubo muchísimos científicos individuales, desde Hipócrates hasta Arquímedes y Eratóstenes, que se aplicaron a la indigna tarea de escarbar en los hechos. Es posible que las mentalidades más brillantes no se sintiesen atraídas por la ciencia; pero de una explicación así no tenemos motivo alguno para derivar conclusiones definitivas.

Aún hay otro factor más en el que conviene fijar la atención. Ya volveremos a encontrar la idea de que el triunfo del cristianismo, con su tendencia a recalcar la importancia de lo ultraterreno, fué el culpable de que fracasaran los griegos y los romanos en sus intentos de dominar los múltiples problemas que les presentaba este mundo, y entre ellos, como es natural, los de la ciencia. Pero, por lo menos en este caso concreto, todo concurre en favor de disculpar al cristianismo de tal acusación. Los cristianos no tuvieron, en realidad, una influencia verdadera dentro del Imperio Romano hasta

el final del siglo II d. de J. C.; y la ciencia helenística había alcanzado ya su apogeo y empezado a declinar varios siglos antes.

Donde hay que buscar el factor verdaderamente importante de todo esto es en la incapacidad demostrada por la ciencia pura para influir sobre la ingeniería y otras actividades de tipo económico, y para dejarse, a su vez, influir por ellas. Casi podemos tener la seguridad de que, tanto la forma como el desarrollo y la vitalidad que tiene la ciencia moderna, se deben en gran medida a la revolución industrial y mercantil de nuestro tiempo. La ciencia, para decirlo de una manera vulgar, ha tenido que *cotizar*. En el mundo antiguo, jamás tuvo que hacerlo. Lo que nos lleva a otra cuestión más: ¿Por qué no se produjo una revolución industrial en la antigüedad? Los principios del saber industrial ya existían, tanto en la Banca como en la técnica. Pero no existía escasez de mano de obra; la esclavitud eliminaba, casi en absoluto, un problema de tal índole. Y así, no hubo ningún estímulo para fabricar máquinas que ahorraran trabajo humano.

En resumen: puede decirse que de todo ese complicado fondo del que se deriva nuestro mundo científico moderno—en lo intelectual, en lo económico, en lo social, en lo espiritual—, en el mundo grecorromano sólo se cultivó concienzudamente el aspecto intelectual. Es imposible dilucidar el problema de si no habría podido salvar al mundo grecorromano de la decadencia, a que sucumbió finalmente, un desarrollo más completo de la ciencia y de la industria determinada por ésta. Los optimistas del siglo XIX se inclinaban a pensar que una revolución científica e industrial habría salvado al mundo antiguo, mientras que muchos intelectuales de nuestros días no tienen tanta seguridad de que una revolución así haya venido precisamente a salvar a nuestro propio mundo.

Para la mayor parte de los críticos modernos, las manifestaciones literarias y artísticas del período helenístico y, en general, de los últimos tiempos de Grecia, son inferiores a las del período de esplendor que va inmediatamente antes. No obstante, algunos de los que desempeñaron el papel preponderante en la educación clásica de generaciones enteras de europeos y americanos posteriores pertenecen a esta última época: el moralista y biógrafo Plutarco, el historiador Polibio, el poeta Teócrito, el filósofo-emperador Marco Aurelio. Además, fué en esta época cuando surgió, para bien o para mal, ese fenómeno cultural de Occidente que llamamos escolasticismo.

La institución gemela, en el orden literario, del Museo Científico de Alejandría fué la Biblioteca. En sus mejores tiempos debió de tener unos 500.000 rollos distintos o, como nosotros diríamos, volúmenes. Estos libros estaban manuscritos sobre largas tiras de papiro, papel fabricado con una especie de caña común, enrolladas

de una forma muy parecida a la de los antiguos rollos de las pianolas. Como es natural, había que ir desenrrollándolos según se iban leyendo. Eran *editados* por el laborioso proceso de copiarlos a mano, siendo éste un trabajo que se solía encomendar a los esclavos de más categoría.

Aunque carecían de nuestro moderno y mecánico aparato erudito, los sabios de Alejandría, al igual que los científicos de la misma época, fueron desarrollando lo que en sus compañeros modernos reconocemos como misión específica. Eran los equivalentes antiguos de nuestros doctores en filosofía. Editaban, catalogaban, glosaban, analizaban y extractaban las obras de sus predecesores, los gigantes que van desde Homero hasta Aristóteles. Conservamos muchos de sus comentarios marginales o entre líneas, escritos en los propios manuscritos y denominados glosas, a las que se debe una gran parte de nuestra erudición clásica. Los alejandrinos constituyen, pues, un eslabón fundamental de la cadena que nos une a la gran cultura de Grecia. Desde entonces viene siendo despreciada la obra de los eruditos por los imaginativos y por los autores creadores, al tiempo que los utilitaristas la tienen en bajo aprecio y que las masas la consideran, por lo general, con cierta perplejidad. Pese a ello, algún valor debe de tener para la sociedad, aunque sólo sea desde un punto de vista darvinista, una cosa que, como la erudición, con tanto éxito ha conseguido ir perdurando. Y, en último extremo, no será muy prudente mantener que el desarrollo de la erudición constituye por sí mismo un síntoma de decadencia cultural.

Las bibliotecas en que trabajaban estos eruditos no se parecían casi nada a nuestras modernas bibliotecas circulantes. No estaban abiertas al público, y eran simplemente lugares donde se guardaban los libros para uso exclusivo de los sabios. Pero no conviene exagerar la importancia que pueda tener la instrucción—que aún sigue limitada a una parte muy reducida de la población—en cuanto prueba de la accesibilidad a las ideas. Ya hemos señalado que los atenienses más bien hablaban que leían sobre las ideas. Al ir extendiendo por todo Oriente las formas de vida griegas, los griegos llevaron consigo esa afición por las animadas controversias públicas que tan peculiar era en ellos. También llevaron su idioma, el cual, aunque perdió parte de su ática elegancia, no degeneró en absoluto hasta convertirse en un *argot* de baja estofa, sino que se transformó en el *koiné*, especie de lenguaje popular, que es el que utilizó San Pablo. Además, experimentó también un considerable desarrollo una institución tan griega como es el pedagogo, lo que permitió ganarse la vida a los intelectuales—más adelante llegarían incluso a hacer fortuna por este procedimiento algunos de los que eran más capaces o tuvieron más suerte—con algo muy parecido al antiguo Chautau-

qua americano, especie de instituto ambulante. Casi todos sabemos que los gladiadores más esforzados, igual que los buenos jugadores de fútbol hoy, eran remunerados espléndidamente en aquella época. Pues esto mismo les ocurría también a los retóricos o conferenciantes públicos más destacados. La cultura literaria y filosófica grecorromana estaba, en muchos aspectos, muy difundida, no circunscribiéndose a una reducidísima clase superior. El cristianismo se fué también difundiendo entre gentes habituadas al intercambio público de las ideas.

Por lo demás, la cultura helenística difiere claramente de la del período de esplendor, por más que se pueda reconocer perfectamente lo clásico como un estilo definido, incluso en la decadencia y en la degeneración. Aquí no podemos sino señalar ciertas notas o características de dicha cultura.

En primer lugar, durante el helenismo aún se incrementan más el alcance y la diversidad de las manifestaciones de la cultura clásica. En el arte y en la literatura grecorromanos de los últimos tiempos se encuentran registradas casi todas las variedades de la experiencia humana. Así, tomando un ejemplo, que no por grosero deja de tener su importancia, podemos recordar que el moderno occidental apenas si ha añadido algo nuevo al repertorio de la pornografía grecorromana. Con toda probabilidad, la diversidad de que hemos hablado es, en gran parte, un reflejo de ese individualismo que vino a sustituir a la disciplina y prescripciones colectivas de la *polis*. Durante el helenismo hubo un forcejeo continuo por los empleos, el poder, la riqueza y la popularidad (que es uno de los incentivos del hombre que con más frecuencia desprecian los sociólogos y los que se dedican a las ciencias políticas). Se recurría a cualquier procedimiento para llamar la atención, desde hacer cosas estrambóticas hasta el prurito de originalidad, pasando por todos los extremismos imaginables. Tenemos, por ejemplo, el caso de ese joven que incendió el templo de Diana, en Éfeso, para que se hiciera célebre su nombre, como en realidad lo ha sido. Hay psicólogos que denominan "complejo de Erostrato", en recuerdo del incendiario, al deseo inmoderado de celebridad.

Los modelos creados por la cultura griega fueron, de esta manera, alterados, ampliados y caricaturizados de las más diversas formas. Es particularmente clara una orientación que empezó a imprimirse a la escultura, consistente en buscar lo expresivo, lo conmovedor, lo patético, lo excitante. En lugar de la serenidad de las estatuas del Partenón, tenemos ahora a Laocoonte y sus hijos, retorciéndose entre los anillos de las serpientes, o la del Gato Moribundo, o esos patéticos bustos del ciego Homero. En verdad, no dejan de conservarse también las formas antiguas, puesto que la Venus

de Milo y la Victoria Alada de Samotracia son obras del período helenístico.

También se manifiesta una tendencia a exagerar la ornamentación y el lujo, especialmente en las viviendas particulares, aunque hasta en la misma arquitectura religiosa, el orden corintio, con sus hojas de acanto, tan favorito de los romanos, sustituye al antiguo orden dórico, mucho más sencillo, y la gente empieza a alardear de colosalismo en los edificios, si bien, por lo general, los arquitectos del antiguo mundo grecorromano no trataron nunca de alcanzar en sus construcciones grandes alturas, al contrario que los constructores de las catedrales medievales y los de los modernos rascacielos.

Otra dirección más que se marca es hacia lo que hoy acostumbramos llamar "escapismo". Es posible que la propia erudición y la ciencia constituyesen ya puertas de escape para el griego del período helenístico; pero el ejemplo más claro es tal vez el de la moda por la poesía pastoril, en una sociedad tan típicamente urbana como aquélla. A los hombres y a las mujeres de las clases superiores, rodeados de las comodidades y de la rutina de una civilización muy avanzada, les gustaba leer cosas acerca de pastores y pastoras, acerca de vallecillos silvestres y de banquetes a base de pan y berros, y acerca del verdadero amor. Y no hay ni la menor duda de que la mayor parte de ellos volvía a sus baños calientes, a sus cosméticos, a sus esclavos, a sus banquetes y a sus falsos amores en cuanto dejaban de leer. Hubo también unos cuantos que fueron incapaces de seguir aguantando todo esto. Pero no se puede casi decir que fueran escapistas, en un sentido simplista de la cuestión; eran verdaderos rebeldes, dispuestos para algo más serio que los idilios de Teócrito; dispuestos, como veremos, para el cristianismo.

Otro invento helenístico genuino es el del chiste, que suele germinar siempre en las culturas muy maduras. Ya en Aristófanes encontramos un chiste muy sazonado y rudo, mientras que el chiste de la época helenística es más malicioso y refinado, convirtiéndose fácilmente en ironía, artificio por el que el autor dice superficialmente al vulgo una cosa, que lleva en sí otra muy distinta para la persona lista o iniciada. El chiste se nutre a veces de las flaquezas y debilidades de la naturaleza humana. Los últimos griegos, así como los latinos que les siguieron, eran muy aficionados a diseñar un sutil esbozo de las personas—la sátira—que podía ser o muy corrosivo o muy alegre. Muchos de estos satíricos eran, al propio tiempo, realistas. He aquí, por ejemplo, una poesía de un escritor de los últimos tiempos, que se conserva en una notable colección de poemas

griegos, denominada *Antología palatina*. Por cierto que viene a demostrar que hasta en el propio mundo pagano había gente vegetariana:

> Recorrió los planteles de su huerta
> y nos fué cortando plantas a cuchillo,
> sirviéndonos después verduras a montones,
> como si sus huéspedes fuésemos balantes ovejas.
> Ruda, lechuga, puerros y albahaca;
> achicoria, espárragos y alholva;
> rábanos, ajo y hierbabuena;
> y altramuces cocidos. Y todo a discreción.
> Hasta que hube de marcharme, por temor
> de que el próximo plato fuera pienso.

De todas las direcciones que podemos apreciar en la cultura helenística, la que más familiar nos resulta es la que apunta hacia el realismo, hacia la fidelidad en la reproducción por medio del esfuerzo humano de algún aspecto del mundo exterior o naturaleza. En este sentido, toda la cultura helenística está impregnada de un realismo que incluso llega a lo excesivo. Porque la realidad es que, en este mundo, la verdad nada tiene que envidiar a la ficción. Existe todo un espectro o serie de casos concretos, en el mundo externo, tan amplio como el que la imaginación humana pueda abarcar. Lo extremado es raro, y, a veces, hasta rarísimo, y el recurrir a ello de forma deliberada en una obra de arte, en especial tratándose de las artes plásticas, es un procedimiento que hubiera desconcertado a un griego de los días de esplendor, mientras que al griego de la época helenística, no sólo no le desconcertaba en absoluto, sino que hasta parecía satisfacerle. Sea como fuere, el caso es que en esta época se dedicaron a reproducir en las estatuas hasta el último pliegguecillo de la piel, hasta el último bulto y hasta la última verruga.

Y a este período se refieren también, por ejemplo, esas anécdotas del admirable realismo conseguido por los grandes pintores, en que se cuenta cómo un observador de un cuadro intenta coger la fruta pintada en él, o descorrer unas cortinas dibujadas en la pared. La comedia antigua de Aristófanes, tan vinculada todavía a los convencionalismos litúrgicos de las fiestas dionisíacas, cede su puesto a la realista comedia nueva de Menandro, que pone sobre las tablas a los hombres y mujeres corrientes, haciéndoles comportarse como tales. De Menandro escribió un crítico posterior, muy admirador de su obra, el siguiente epigrama: "¡Menandro! ¡La vida! ¿Cuál de los dos copió al otro?"

De las obras de Menandro sólo quedan fragmentos, y debemos decir que, en relación con lo que hoy tenemos en el género, el epigrama nos parece un tanto exagerado, porque la obsesión de Menandro por los niños expósitos, las escenas de seducción, las repentinas mudanzas de fortuna y el descubrimiento de insospechados

vínculos familiares, al final de las obras, nos resulta más bien forzado y artificial.

Y, sin embargo, podemos reconocer en general a este realismo artístico y literario como algo que nos es muy familiar. Aunque la realidad se presenta a menudo a estos realistas como algo feo o trivial, no podemos olvidar que, al fin y al cabo, lo mismo les ocurría a los realistas del siglo XIX. Y si bien es cierto que hay ocasiones en que el realista se escapa del lugar común y de lo vulgar a lo maravilloso y extraordinario, no es menos cierto que este tipo de evasiones nos son, a nosotros también, perfectamente conocidas. Y nos es mucho más fácil reconocernos en los hombres y en las mujeres del arte helenístico que en los de la época clásica, que resultan, tanto por su perfección como por sus imperfecciones, bastante lejanos a nosotros. Reproducimos a continuación un pasaje de una farsa de Teócrito, que viene citándose desde tiempo inmemorial, con la advertencia de que podría estar perfectamente escrita ayer mismo. Gorgo, que es una señora de Alejandría, visita a su amiga Praxinoe, que se encuentra en casa con su niño y la criada:

GORGO.—¿Está en casa Praxinoe?

PRAXINOE.—¡Por fin, querida! Sí, mujer; aquí me tienes.

GORGO.—¡No sé ni cómo he podido venir!

PRAXINOE.—*(Dirigiéndose a la criada.)* Eunoe, pon una silla a la señora y vete a buscar un cojín.

GORGO.—No te molestes, querida; estoy muy bien aquí.

PRAXINOE.—Mujer, siéntate, que echemos una parrafada.

GORGO.—No sé por qué no habrá de quedarse la gente en casa: a poco no llego viva. Todo el mundo anda por ahí dando vueltas sin ton ni son, y cientos y cientos de personas van, además, en coche. Taconazos por aquí, uniformes por allá... y el camino, que no se acaba nunca. Oye, ¿cómo se te ha ocurrido venir a vivir tan lejos?

PRAXINOE.—¡Ese loco de mi marido, que no se le ocurrió más que venir a sepultarse en el fin del mundo! Y ya ves: vino, alquiló este agujero (porque a esto no se le puede llamar casa), para que no pudiéramos tener ni un vecino; es en lo único que piensa ese bruto celoso: en que nos enclaustremos. Porque así es, y no hay forma de hacerle variar.

GORGO.—Ten cuidado con lo que dices de tu marido, querida; bueno, por lo menos cuando ande cerca el chiquitín. ¡Fíjate qué serio te mira! *(Al niño.)* ¡Hola, Zopyrion, encanto! Mamá no se refiere a papá, ¿sabes? Mira cómo se da cuenta, a pesar de lo pequeñín que es, caramba. ¡Encanto de su padre!

PRAXINOE.—Pues ese "encanto de su padre" va el otro día, que hacía falta jabón y colorete, a la tienda y... (¡y mira que se lo advertí!). ¿A que no sabes qué se le ocurre traer al guznápiro, al grandísimo animal? ¡Pues un paquete de sal, aunque te parezca mentira!

El pensamiento formal helenístico viene a redondear la filosofía griega. Aunque no es mucho lo que se añade a la obra de los filósofos del período clásico, en lo que respecta a los problemas más importantes—los de la metafísica y la cosmología—, los pensadores helenísticos desarrollaron con cierto detalle una gran variedad de

problemas referentes a la vida cotidiana—es decir, problemas éticos—, cuyas directrices iniciales ya habían sido marcadas por filósofos anteriores. Los filósofos, al igual que los hombres de letras, se fueron haciendo eruditos. Y, al propio tiempo, se fué ampliando la zona de acción de la filosofía, o, cuando menos, se fué tornando ésta más explícita, en razón de lo cual podemos repetir una vez más que apenas si el moderno Occidente ha añadido algo nuevo a su patrimonio filosófico clásico.

En efecto, ya se daban allí todas las variedades, del grado que fuese, de la experiencia filosófica. Al igual que en las anécdotas sobre la pintura, se refleja esta variedad en las versiones populares acerca de lo que los filósofos pensaban. Ahí tenemos a los escépticos, que dudaban de si tenían la duda de que dudaban. Ahí está Diógenes el *Cínico*, el filósofo-perro, que vivía en un barril, y al que conocemos menos como asceta y persona ajena a este mundo (que es lo más probable que fuera) que como rebelde sarcástico y corrosivo contra todo convencionalismo. Ahí están también esos presuntuosos e ingenuos racionalistas o positivistas, que eran capaces de explicar (o racionalizar) todo, especialmente las creencias religiosas que ellos mismos habían arrumbado, y que se recorrían de arriba abajo eso que nosotros llamamos mitología griega, explicándolo todo con absoluta claridad. Así, por ejemplo, explicaban los racionalistas el mito de Acteón, el cazador que fué devorado por su jauría, con motivo de haber ofendido a la diosa Artemisa, como la sencilla historia de un joven alocado y manirroto, al que se le echaron encima todos sus acreedores por haberse gastado hasta el último céntimo en reunir una traílla de caza.

También había—si cabe emplear imparcialmente una denominación que es un tanto injuriosa—los que pudiéramos llamar "irracionalistas". No es en rigor en el período helenístico, sino en el romano, cuando la filosofía ultraterrena de Platón fué llevada hasta los extremos que nuestros manuales suelen recoger bajo el título de "neoplatonismo". Sin embargo, Plotino, nacido el año 204 después de J. C., que es el filósofo neoplatónico más importante, forma parte de un grupo de místicos, que eran, unos, cristianos, y otros, paganos. Plotino sostenía esa creencia, tan corriente entre los místicos, de que una persona convenientemente adiestrada puede alcanzar un estado de éxtasis en el que llega a perder toda conciencia de sí mismo, en cuanto hombre instintivo, en cuanto ser que experimenta sensaciones y en cuanto ente pensante. Para Plotino, un alma selecta puede conseguir que desaparezca literalmente el mundo material en ese no existir que es la realidad del mismo, y fundirse con la Iluminación Divina.

Es también en este período cuando los filósofos y sus discípulos empezaron a formar esos grupos más diferenciados que suelen llu-

marse escuelas, en las cuales se cultivaba la doctrina de un determinado maestro, para transmitirla—con alteraciones inevitables—a la posteridad. Los discípulos de Platón tomaron su designación del jardín de Atenas en que daba sus explicaciones: la Academia. Los de Aristóteles fueron llamados peripatéticos o "paseantes", a causa, probablemente, de que daban las clases y filosofaban mientras andaban. Pero las escuelas verdaderamente características de la filosofía helenística son la estoica y la epicúrea, que se derivan claramente de las anteriores. Tanto la una como la otra se preocupan menos de las grandes cuestiones metafísicas que de aquellas que hacen referencia a la forma de encajar el hombre en su ambiente natural y humano. Ambas son filosofías consoladoras, que buscan la forma de fortificar al individuo frente al áspero mundo en que vive.

El epicureísmo, llamado así por el nombre del jefe de la escuela, Epicuro, ha constituído ya desde sus orígenes una de las filosofías más denigradas. El epicúreo cree en un dios remoto pero amable, en una vida tranquila sobre la tierra y en que se debe eludir todo afán y todo sufrimiento. Epicuro sostenía que el verdadero objetivo de la vida es el placer (llamado en griego *hedone*, de donde procede el término "hedonismo", con el que son conocidas las escuelas filosóficas de Epicuro y otras parecidas). Tanto sus adversarios como el público en general tuvieron ya bastante con la palabra "placer": en seguida se supuso que lo que Epicuro quería decir era que se debía satisfacer cualquier apetito y cometer toda una serie de cosas indebidas. Esto es, precisamente, todo lo contrario de su doctrina. Como él mismo dice:

> Cuando hablamos de que el placer es el objetivo y el fin, no nos referimos a los placeres de la disipación ni de la sensualidad, que es como algunos nos interpretan por su ignorancia, por sus prejuicios o por un estúpido error. Por placer entendemos la ausencia de dolor en el cuerpo y de pena en el alma. No se trata de una sucesión ininterrumpida de orgías y francachelas; no se trata del amor sexual, ni de saborear las exquisiteces de una mesa bien servida, de todo lo que concurre a hacer agradable la vida; de lo que se trata es de razonar con sobriedad, de aquilatar el fundamento de toda elección o renunciamiento y de desterrar esas ideas por las que se apoderan del alma los conflictos más penosos.

Como es natural, una filosofía que identificaba al placer con el bien podía adaptarse a los temperamentos más variados. En el epicureísmo ha habido, sin duda alguna, como en todas las demás filosofías, manifestaciones de degeneración de la pureza de la idea inicial. Las personas acomodadas cuyos gustos se inclinaban al arte, a la poesía y a las actividades más tranquilas fueron las que principalmente dispensaron una acogida favorable al epicureísmo como filosofía. A veces, nos tropezamos también con un epicúreo de armas

tomar, como el poeta latino Lucrecio, cuya obra *De rerum natura* constituye una patética defensa del ateísmo. Pero, en general, las clases superiores, y, muy particularmente, los que de forma gradual iban a gobernar ese mundo que es el Imperio Romano fueron estoicos.

El estoicismo es, pues, el conjunto más importante de ideas que encontramos en el último período de la cultura grecorromana, si dejamos a un lado, como es natural, el cristianismo que iba surgiendo. Su fundador, Zenón, de cuya obra no tenemos sino unos cuantos fragmentos, explicaba sus lecciones en la Stoa Polkile, de Atenas, de donde procede el nombre de "estoico", por el de *stoa* o pórtico. Al irse convirtiendo el estoicismo en una forma determinada de vida entre los miembros de la minoría más selecta del Imperio Romano, fué resultando una manifestación de carácter tanto religioso como filosófico. Está bastante claro que como doctrina no gozó mucho del favor popular. Se trataba de un credo austero, aunque no ascético, racionalista en lo fundamental, muy exigente en cuanto a las obligaciones morales y que no resultaba demasiado esperanzador para este mundo o para el próximo. Hasta que lleguemos al deísmo del siglo XVIII, no volveremos a encontrar una doctrina parecida a ésta ni tan difundida entre la gente educada.

Los estoicos creían en un solo dios, aunque lo adoraban bajo nombres diversos; un dios amable y omnipotente, que se cuidaba de sus criaturas, de las que esperaba que viviesen virtuosamente. Ahora bien: cuál pudiese ser el motivo de que no todas las criaturas fuesen virtuosas constituye otro problema—el problema del mal—, que era para los estoicos tan embarazoso como para todos los demás teístas, aunque, por lo común, el estoico acepta la existencia del pecado como algo contra lo que hay que combatir, mientras que el deber constituye para él el arma para esa lucha. En la práctica, la vida recta, tal como el estoico la entendía, no difería mucho de la que predicaba el epicúreo: sencillez, moralidad y cumplir tranquilamente las tareas que se le imponen a uno. Tampoco se aparta mucho la ética estoica, en la práctica, de la cristiana. La obra más famosa en este aspecto, las *Meditaciones*, del emperador Marco Aurelio, ha venido siendo admirada durante mucho tiempo por los moralistas cristianos. Sin embargo, el estoicismo jamás llegó a convertirse en una iglesia, en una organización eclesiástica, ni a disponer de dogmas. Pero su contribución al Imperio Romano fué inmensa. La mayor parte de los que tuvieron en sus manos la unidad de aquel Imperio fueron estoicos; y no precisamente gente sectaria, o pensadores rigurosos, o autores de obras filosóficas, sino hombres para los que el estoicismo era una forma de vida. Además, como veremos a continuación, la idea que el racionalismo estoico

tenía de la igualdad humana constituyó un ingrediente esencial del cosmopolitismo del Imperio Romano.

Se puede discernir un matiz de escapismo en todos estos sistemas éticos, lo mismo que en gran parte de la cultura artística y literaria de la época. Tanto para el epicúreo como para el estoico, la vida justa puede significar el eludir lo vulgar, el sudor y el polvo de la pelea, el refugiarse en algo muy parecido a ese místico más allá que ya hemos mencionado al hablar de Platón y de Plotino. Y para muchos caballeros de los últimos tiempos del Imperio esto es lo que, sin ninguna duda, significó. El lema de otras escuelas sugiere con mayor claridad todavía este aspecto de evasión; así, la *ataraxia* o imperturbabilidad del escéptico; así también, la *autarkeia* o autosuficiencia del cínico. Pero no hay que exagerar, al menos en lo que afecta al estoicismo, este aspecto escapista. A medida que iban penetrando en el cerebro de la gente culta, estas formas de vida que se proponían al hombre iban perdiendo mucho del extremismo y del lado paradójico que presentaban en su expresión literaria. Todas ellas tienen de común la tendencia a aceptar al mundo, no precisamente tal y como es, sino como algo que, en lo sustancial, no es susceptible de muchas modificaciones, así como cierta pretensión de que el individuo se resigne a aceptar, con dignidad y modestia, todo lo que Dios, o los dioses, o el hado, o la providencia, le deparen. Ello no significa, en absoluto, una aceptación pasiva de todo. El individuo, especialmente si es un estoico, cumple su obligación aquí y ahora, contribuyendo activamente a hacer que el mundo marche, punto de vista que nadie ha resumido mejor que cierto filósofo francés que vivió unos dos mil años más tarde. Nos referimos a Voltaire, un hombre que muy bien pudo haber sido un griego de los últimos tiempos, parecido a Luciano, y que terminó su obra *Cándido* con estas palabras: "Tenemos que cultivar nuestro jardín."

EL ELEMENTO ROMANO

Al terminar el siglo II a. de J. C., esta serie de grandes guerras internacionales que comenzaron en tiempos de Alejandro Magno tuvieron fin con la victoria de una de las grandes potencias en lucha: la República romana. Siguió después otro siglo de turbulencias, debidas a las luchas sostenidas entre sí por los jefes de la República —Julio César, Pompeyo, Marco Antonio, Augusto y otros—en un intento que, desde el punto de vista del historiador, no es, en realidad, sino un esfuerzo para adaptar al gobierno del mundo el mecanismo de un sencillo Estado. Esta adaptación fué ultimada en tiempos de Augusto, surgiendo de ella el Imperio romano, poco más o menos, al comenzar la Era Cristiana. A partir de entonces,

nuestra sociedad occidental, desde la Britania y el oeste de la Germania hasta Mesopotamia y Egipto, constituyó una sola entidad política: el mundo único de los romanos. Éste no era, ni mucho menos, un mundo pacífico del todo; hubo épocas en que las guerras civiles entre los pretendientes al trono imperial eran casi endémicas; en los últimos siglos hubo una presión continua, por parte de los bárbaros germanos, sobre las fronteras; al Este, los persas y los partos, aunque nunca fueron muy poderosos, no por eso perdieron por completo su independencia, constituyendo con frecuencia una amenaza. A pesar de todo ello, particularmente en la época de los Antoninos, de los años 96 a 180 d. de J. C., reinó una paz general sobre una zona más extensa que cualquiera de las que posteriormente hayan podido volver a disfrutarla en nuestra sociedad occidental.

En sus comienzos, Roma fué simplemente una ciudad-estado más, edificada por un pueblo que hablaba el latín, una lengua indoeuropea, y que tal vez, al igual que los jonios del Atica, era de raza no muy pura. Emplazada sobre unas colinas, en una fuerte posición que dominaba el Tíber, algunos kilómetros más arriba de la desembocadura de este río, que es el más importante de la vertiente occidental de Italia, Roma debe indiscutiblemente una parte de su grandeza a su posición geográfica. Acaso debe también algo de la misma al hecho de haber entrado tardíamente en la escena de la política internacional, lo que le permitió librar las batallas definitivas relativamente fresca. Claro que siempre quedará el hecho de que Roma arrastró a esas batallas una Italia ya unificada. Hasta cierto punto, Roma dió solución a un problema que ni Esparta, ni Atenas, ni ninguna otra ciudad griega fueron capaces jamás de resolver: el problema de ir más allá de la *polis* o ciudad-estado. La Italia romana, en el siglo I a. de J. C., era ya, si no exactamente una nación-estado de tipo moderno, sí, al menos, una gran entidad territorial, con una ciudadanía común y con leyes también comunes, una Commonwealth, una "res publica", y no una tiranía de tipo oriental. Lo que los romanos consiguieron en derecho y en política es lo más notable, incluso para el historiador de las ideas, de todo lo que nos han dejado.

El que la cultura literaria, filosófica y artística de los romanos se deriva de la de los griegos constituye ya un verdadero tópico. Algunos extreman más la cosa, diciendo que es una *imitación* de la de éstos. Pero no se merecen un juicio tan despectivo todas las obras de los latinos paganos ni los ejemplos que nos han quedado del arte de Roma. Después de todo, el Occidente desconoció por completo la herencia directa que le había legado Grecia, poco más o menos, hasta 1450. Roma fué para toda Europa la gran transmisora de la cultura griega, y, aunque sólo sea por este hecho, tiene

ya una importancia excepcional en la historia de nuestra civilización. Aparte de esto, si bien en la filosofía formal apenas si se encuentra alguna obra relevante en latín (el emperador Marco Aurelio escribió en griego), la literatura, por el contrario, es latina; el latín de Virgilio, de Cicerón, de Tácito, de Catulo y de los demás grandes escritores constituyen, y precisamente por su deuda para con Grecia, una de las más brillantes literaturas del mundo. Una literatura con sabor propio; lo que no impide que cada uno de sus escritores presente una personalidad definida y característica.

No se puede formular científicamente una idea general sobre asuntos de esta índole, como ya hemos advertido en otra ocasión. Los que pretenden describir cómo es el espíritu, el estilo, la *Weltanschauung* romana, discrepan entre sí tanto como los que pretenden explicar qué es lo americano, lo francés o lo ruso. Es muy fácil decir que la cultura romana es más práctica o que vive más cerca de los hechos que la griega; que tiene menos afán de profundizar en lo más hondo que se pueda conocer—o imaginar—acerca del Universo; o que la cultura romana viene como anillo al dedo a un pueblo que fué capaz de ir elevándose hasta la cumbre de la dominación mundial, de compromiso en compromiso. Todo esto muy bien pudiera ser así. Y, para decirlo todo, hasta su lenguaje es más flexible que el griego.

Sin embargo, los escritores latinos no están siempre, ni mucho menos, revestidos de dignidad. Y si bien es verdad que no son capaces de escalar las cimas, no es menos cierto que saben sondear las profundidades. Catulo, uno de los primeros latinos, pone al descubierto su alma con tanto abandono como pueda hacerlo un romántico del siglo XIX. La sátira, que es una especie de reflejo del asco moral, se desarrolla con mucha más habilidad entre los latinos que en Grecia. Los romanos, como otros muchos hombres obstinadamente prácticos, podían a veces dejarse arrastrar a la disipación, a los excesos, a la orgía. Esta obscenidad de bajos fondos se refleja de forma directa en gran parte de la literatura latina y, de modo indirecto, en las reacciones contra ella de los moralistas.

Pero en sus manifestaciones más logradas, como, por ejemplo, en las epístolas que se conservan de la época, el espíritu romano alcanza una gran dignidad, tal como la que encontramos en Virgilio (aunque, como siempre ocurre en estas cuestiones, no deje de haber quienes encuentran pesada, rígida y desabrida esta dignidad romana). No es sólo a los estudiantes de bachillerato a los que les ha sentado Cicerón como unos zapatos estrechos. En todo caso, siempre se podrá espigar en la vasta siembra de la literatura romana una rica cosecha de conocimientos sobre el ser humano, dado que una gran parte de su atención se centró en la conducta humana antes que en la metafísica o en la teología o en las ciencias naturales.

Hay cosas en ella sorprendentemente modernas, como cuando Catulo escribe acerca de su Lesbia el "odi et amo"—"odio y amo"—con el que se anticipa considerablemente a la moderna literatura basada en la ambivalencia psicológica. En cuanto moralista, también se le antoja el romano a algunos críticos un tanto vulgar y sermoneador—Séneca, por ejemplo—o de un aristocratismo algo recargado—como, por ejemplo, Horacio—.

Las mejores manifestaciones no literarias del arte romano son los edificios públicos civiles. Sus templos, como la *Maison Carrée* de Nîmes, tan admirablemente conservada, siguen de cerca los modelos griegos. Pero los ingenieros romanos desarrollaron el arco, que los griegos nunca utilizaron, y fueron capaces de construir grandes acueductos, circos, estadios y enormes salones públicos denominados basílicas. Lo que queda de aquellos acueductos—también cerca de Nîmes hay uno admirable: el Pont du Gard—constituye tal vez hoy el testimonio más fehaciente de su grandeza como constructores. Los romanos construyeron para cruzar los valles estos grandes canales montados sobre arquerías—ejemplos admirables, por otra parte, de la arquitectura funcional—, no porque desconociesen el principio de los vasos comunicantes o del sifón, sino porque no podían fabricar lo suficientemente barata la tubería que se precisa para conducir a presión una gran cantidad de agua.

En escultura, y es probable también que en pintura, los romanos imitaron abiertamente a los griegos. Constituye excepción a esta regla esa serie de bustos de los últimos tiempos de Roma que aún se conservan, aunque no hay que olvidar que también los griegos del período helenístico gustaron del realismo en la escultura. Como es natural, los hombres así retratados eran todos grandes personajes: emperadores, senadores, ricos propietarios; los hombres corrientes, por el contrario, no se vieron inmortalizados en el mármol. Estos dirigentes del Imperio eran hombres sorprendentes, macizos y de fuertes mandíbulas con cierta frecuencia, y con mucha más aún, completamente calvos; tipos muy poco parecidos a los de las esculturas masculinas griegas del siglo de Pericles, pero en los que se manifiesta con bastante claridad que eran gentes muy diestras para salir adelante de los atolladeros de este mundo. En efecto, tienen una extraordinaria similitud, considerados como grupo, con los retratos de los hombres de negocios y políticos americanos más prósperos.

Cualquier grupo así de americanos incluirá algunos abogados. Lo mismo les ocurría a los romanos, entre los que la mayor parte de los comerciantes tenían conocimientos de derecho. No es casualidad que sea el Derecho romano, y no la literatura ni, inclusive, la ingeniería, lo que primero asociamos con la idea de la Roma pagana. Y este Derecho no ha muerto, ni mucho menos, sino que

perdura, de una forma o de otra, en los actuales sistemas jurídicos de la sociedad occidental, excepción hecha de los países de habla inglesa. Y hasta en estos mismos ha tenido una extraordinaria influencia la jurisprudencia romana, en orden a moldear los respectivos sistemas legales modernos. Si en vez de sentir inclinaciones estéticas o filosóficas nos atrae más bien el lado práctico de las cuestiones, hay que reconocer que, con su derecho y con su ingeniería, ha hecho Roma más por nuestra civilización que todos los griegos juntos con sus brillantes realizaciones.

Ahora bien: la palabra *law* tiene en inglés muchas acepciones; es un término de esos que parecen hechos para traer de cabeza al especialista en semántica. En dicho idioma, no sólo se usa para hacer referencia a las generalizaciones que pueden establecerse dentro de un determinado dominio científico—como cuando se habla, por ejemplo, de la ley *(law)* de la gravedad—, sino que constituye también en el lenguaje corriente el único término de que se dispone para designar lo que, en otras lenguas occidentales, suele diferenciarse mediante el empleo de dos palabras distintas: la *loi* y el *droit* de los franceses, el *Gesetz* y el *Recht* del alemán, la *lex* y el *jus* del latín, la *ley* y el *derecho* del español. Claro que el inglés dispone del término *equity*, usado en abogacía, el cual surgió en Inglaterra como resultado de un deliberado propósito de remediar las injusticias que pudieran derivarse de una observancia rígida de la letra de la ley. De una manera aproximada, el primero de cada una de estas parejas de vocablos es la ley en el sentido de cualquiera de las disposiciones efectivas que aplican las autoridades, mientras que el segundo apunta a una regla justa desde el punto de vista ético; el término *equity* no es sino un intento de modificar el primero de los vocablos citados en el sentido del segundo. En líneas generales, para los miembros de una sociedad que se sienten satisfechos tienden a coincidir esos dos conceptos que van implícitos en los términos *ley* y *derecho*, mientras que para los que no se sienten satisfechos, la diferencia entre ambos se acentúa. Digamos de pasada que el hecho de que la palabra *law* abarque entre los ingleses y los americanos ambas acepciones, no es probablemente más que un hecho casual, aunque muy bien pudiera ser un síntoma del carácter "duro" de nuestra forma de pensar; pero, en la práctica, sabemos distinguir perfectamente entre la *law* como algo que *es* y la *law* como algo *que debiera ser*, es decir, entre la ley y el derecho.

Es evidente que todos los pueblos antiguos a los que nos hemos referido en este libro fueron, poco más o menos, así. Parece probable que, en rigor, los hombres más primitivos establecen ya una distinción entre las condiciones existentes y otras que pudieran ser más deseables, lo que constituye, desde un punto de vista psicológico, esa sencilla distinción fundamental a que nos venimos refirien-

do. Pero, sin pretensión de adentrarnos demasiado en los complejos problemas de la filosofía del derecho, existe otra diferencia muy relacionada con la anterior, que nos permitirá poner de manifiesto, con mucha más fuerza, la originalidad e importancia del derecho romano en su forma más madura. Puede considerarse el derecho como algo tan puro que todas sus prescripciones prácticas pertenezcan al tipo del "debiera ser". Es posible que en este mundo, en el que lo que priva es el "es", se vulnere este derecho, pero—y a este respecto, el americano moderno tendrá que poner a prueba su imaginación para comprender a los pueblos primitivos—bajo estas condiciones esa vulneración significaría para aquella gente algo como lo que para nosotros supondría el que se vulnerase la ley de la gravedad. Se puede intentar contravenir la ley de la gravedad, tirándose uno desde un tejado con la idea de no caer al suelo; pero el intento, como es natural, no se verá acompañado por el éxito. Un primitivo judío podía tocar el Arca de la Alianza, incluso aunque la ley de Jehová lo prohibía, pero falleciendo en el acto, desde luego, en caso de intentarlo. Así, pues, desde este punto de vista, la ley es algo que está por encima de los designios del hombre, algo que se revela o que se encuentra, algo que no está hecho por seres humanos, sino que es perfecto, inmutable y absoluto.

La analogía que acabamos de establecer entre la ley revelada, de la que constituye un ejemplo familiar la mosaica, y la ley de gravedad, tal y como la mayor parte de nosotros la entendemos, presenta ciertas imperfecciones lógicas, como la mayor parte de las analogías de este tipo; pero desde un punto de vista psicológico, resulta útil, por lo que no será tiempo perdido el que empleemos en llevarla un poco más lejos.

Es posible que hayáis pensado, al hablar de ese hipotético desafiador de la gravedad, que acaso lleve paracaídas (o que disponga de un globo o de un helicóptero). Pues bien: en ese caso, lo que haría no sería precisamente vulnerar o sustraerse a la ley de la gravedad, sino que, en cierto sentido, la eludiría, o, mejor dicho, la adaptaría a sus propósitos. Pues bien: lo que hacían los hombres que dirigían aquellas sociedades primitivas regidas por la ley revelada es (al menos, desde nuestro punto de vista moderno) algo muy parecido a lo que acabamos de señalar, para eludir este majestuoso conjunto de reglas absolutas. Las sorteaban; inventaban lo que nosotros (para ellos no lo eran) llamamos ficciones legales. Lo que ellos hacían realmente era algo nuevo, algo distinto, un arreglo, pero recurriendo a las formas, a las palabras, a los procedimientos antiguos que convenía. El derecho dice que hay ciertas cosas que sólo un hijo puede realizar. Sempronio no tiene hijos; pero puede adoptar uno, suponiendo que el de cualquier otra persona es de hecho el suyo. Para ello, seguirá un cierto ritual, mediante el cual llegará

a tener un hijo que haga lo que sólo los hijos pueden hacer. Por este procedimiento, no es que haya desafiado a la ley, sino que la ha eludido; forma de proceder de la que, incluso en las sociedades modernas, encontramos muchos más ejemplos de lo que creen los racionalistas.

Nosotros, los modernos, estamos muy habituados, empero, a la idea de que las leyes son disposiciones de que nos valemos para conseguir que se hagan las cosas en el marco de nuestras relaciones humanas, y de que, cuando queremos hacer algo nuevo, hay que proceder a derogar una ley antigua y hacer una nueva. Ejemplo claro de esto pueden ser las enmiendas 18 y 21 a la Constitución americana. Los judíos, los griegos y los romanos parecen haber empezado con la idea de una ley revelada e inmutable; pero, en la práctica, todos ellos modificaron esta ley. Cuestión que no deja de tener interés, pero sumamente ardua, es la de hasta qué punto los respectivos dirigentes, en especial en los tiempos primitivos, tuvieron conciencia de lo que hacían, y hasta qué punto tenían realmente la pretensión de que se estaban ateniendo a lo prescrito cuando así procedían. Pero prescindamos de este problema.

De una forma más clara que ninguno de los demás pueblos antiguos, los romanos superaron esa fase en que aún se siguen modificando las leyes, con la pretensión de que no se las está cambiando en absoluto. En tiempos del Imperio, el derecho romano constituía, en efecto, un complejo cuerpo de doctrina al que los propios juristas reconocían muchas fuentes de origen, fundamentalmente las leyes de la República, modificadas por diversas disposiciones, por las sentencias de los jueces, por las interpretaciones de expertos eruditos y, a partir de Augusto, por los decretos del emperador, el *princeps*. No hay duda de que estaba muy alterado y de que seguía modificándose. Sin embargo, no se llegó a tener una plena conciencia de lo que muy bien pudiéramos llamar hoy sociología del derecho hasta la época, aproximadamente, en que cesó el desarrollo del derecho romano, en su estructura y finalidad originales. La codificación más ingente que jamás haya habido, la realizada en el siglo VI d. de J. C., bajo el emperador Justiniano, fué llevada a cabo casi exactamente la víspera de abrirse la Edad Media sobre el Imperio de Occidente. Una historia distinta es la del ulterior desarrollo del derecho romano y su adaptación a la Iglesia cristiana (derecho canónico) y a las sociedades europeas medievales y modernas.

Los romanos fueron los primeros que hicieron del derecho una cosa viva y en continuo desarrollo, adaptado conscientemente por los legisladores a las cambiantes exigencias humanas. Íntimamente relacionado con éste, tienen otro mérito en su haber. Para los pueblos anteriores, como, por ejemplo, los judíos, la ley no era sim-

plemente un conjunto de preceptos divinos, inmutables y perfectos: era un conjunto de preceptos así, pero concebidos *exclusivamente para ellos mismos*. Sólo un judío podía obedecer a la ley mosaica; sólo un ateniense podía ser juzgado con arreglo a las leyes de Atenas. Ya hemos visto anteriormente cómo los profetas judíos fueron creando un concepto de Jehová y de la ley divina, del que toda la Humanidad participó. Y los griegos, incluso en el apogeo de la independencia de su *polis*, fueron capaces de concebir, en un orden filosófico, una Humanidad que estaba por encima de las diferencias entre griegos y bárbaros. Los romanos, y esto los retrata perfectamente, hicieron algo de este tipo, pero no en un orden teológico o filosófico, sino práctico: *extender sus leyes a otros pueblos*.

Cuando no era más que una pequeña *polis* sobre las siete colinas junto al Tíber, parece ser que Roma tuvo en principio leyes divinas y de tipo exclusivista, privilegio y propiedad de sus ciudadanos nada más. La ampliación de las bases de la ciudadanía romana fué produciéndose sólo de una forma paulatina y gradual. Los gobernantes, actuando con toda cautela por medio del Senado, iban concediendo la ciudadanía romana a los extranjeros que querían ganarse; después, a colectividades enteras; más tarde, a regiones más amplias. En un período anterior habían inventado una especie de semiciudadanía, la latina, en la que se gozaba de provechosos privilegios comerciales y de otros de la misma índole, aunque sin participar de los de tipo personal, político y semirreligioso de la ciudadanía romana completa. Y no se realizó todo esto ciertamente, en aquel período de formación comprendido entre los años 500 y 100 antes de J. C., porque se obedeciera a una teoría deliberada de ampliar la soberanía política, ni tampoco porque ello constituyera, como ese proceso por el que a través de la naturalización puede alcanzarse en Norteamérica la ciudadanía, una especie de romanización igualmente deliberada.

La ciudadanía romana y, en general, la autoridad política de Roma se fueron extendiendo por la acción de hombres de negocios que procuraban ir haciendo las cosas y reducir las tensiones—el tira y afloja—entre muchos pueblos. En la época en que Roma tuvo que afrontar las luchas internacionales de los últimos siglos que preceden al nacimiento de Cristo, disponía ya de algo con lo que no pudo contar ninguna *polis* griega: una extensa zona territorial en que se aceptaba su gobierno y en la que sus leyes estaban en vigor. Sin embargo, caracteriza perfectamente la lentitud de este proceso de unificación política el que los aliados italianos de Roma se rebelasen contra la misma, nada menos que en el año 90 antes de J. C., y por motivos que no eran muy distintos de los que impulsaron a sublevarse a los aliados de Atenas en el siglo V. Roma derrotó a los sublevados sobre el terreno, pero luego les dió lo que

deseaban: la ciudadanía romana completa. En los últimos tiempos, bajo el emperador Caracalla, se dió la categoría de ciudadanos romanos a todos los hombres libres y a todos los pueblos mixtos que habitaban el mundo romano, desde Britania hasta Siria. Los romanos, aunque disponían de una ley representativa completamente desarrollada, jamás utilizaron el sistema representativo como mecanismo político, así como tampoco tuvieron asambleas de tipo representativo. Para votar, el ciudadano romano tenía que encontrarse personalmente en Roma. Como es lógico, el Estado romano tenía que ser regido, debido a su universalidad, por un emperador, una administración y un ejército. En realidad, la ciudadanía significaba muy poca cosa en tiempos de Caracalla.

Aún hay que proceder a fijar otra idea general sobre el derecho romano. Ya lo hemos descrito como algo en desarrollo y como producto, no del pensamiento, sino de las necesidades prácticas de un pueblo no muy inclinado a las especulaciones. Pero no debe inferirse de esto el que el derecho romano sea obra de gentes irreflexivas, de oportunistas que aprovechasen las coyunturas, de hombres enemigos de la lógica y orgullosos de abrirse camino a codazos. Por el contrario, está claro que el derecho romano es el resultado de un riguroso pensamiento lógico al que se aplicaron generaciones enteras de estudiosos; y aún tiene más importancia el hecho de que los legisladores jamás perdieran enteramente de vista la idea de un ideal, de algo, que *debiera ser* el derecho; en una palabra: de lo que en latín se denominaba justicia. Pero no pudieron conservar, en el degenerado mundo de la Roma de los últimos tiempos, la antigua y simple creencia de que los dioses habían revelado directamente un código de justicia. Tenían que creer en la justicia como hombres prácticos y sensibles que eran y muy acostumbrados a la responsabilidad; no podían adoptar la postura de que la justicia sea una abstracción noble, pero irreal, o algo que se puede burlar impunemente, o que sea la fuerza lo que crea el derecho. Lo que hicieron fué poner la Naturaleza en el lugar que antes ocupaban los dioses, creando el concepto de *derecho natural*, que habría de desempeñar un papel tan importante en todo el pensamiento político posterior.

El derecho natural no constituye, en este aspecto, una descripción generalizada de lo que ocurre realmente en este mundo natural de nuestra experiencia sensible. No se trata de una ley de la Naturaleza, en el sentido en que pueda serlo la ley de la gravedad; de lo que se trata es, en efecto, de una descripción del mundo tal como *debiera ser* y de las normas para llegar al mismo. Ahora bien: la palabra latina *natura*, así como su equivalente griega *physis*, encierran connotaciones de lo existente, de lo que es aquí y ahora, de *este* mundo, en suma. Acaso sea una de las principales razones

del éxito que obtuvo el concepto de derecho natural la de que, a pesar de ser, en realidad, un concepto ultraterreno, un ideal, llega a aludir tan concretamente a las cosas de este mundo, que en la práctica tiene todo el aspecto de ser algo real y no visionario. No sólo es que lo natural sea bueno; es que tiene todo el aspecto de ser completamente posible.

En el contenido específico del derecho natural, tal como se desarrolló en el mundo grecorromano, desembocaban diversas corrientes de pensamiento y de experiencia. En cierto sentido, el maduro concepto clásico del derecho natural constituye una de las más felices amalgamas del pensamiento griego con el romano.

De las citadas corrientes de pensamiento es la más sencilla la que podemos vincular a los abogados que ejercían en Roma. Ya hemos visto que el Estado romano fué ampliando desde sus primeros tiempos la ciudadanía, total o parcial, a varios individuos y colectividades. Sin embargo, algunos de ellos siguieron siendo en realidad extranjeros, aunque tuviesen el carácter de aliados. Las transacciones comerciales llevadas a cabo entre individuos que, como éstos, pertenecían a distintas categorías, en seguida dieron lugar a problemas que se llevaban en litigio a los tribunales romanos. Los abogados no podían aplicar en toda su integridad el derecho romano, que aún seguía siendo una especie de patrimonio o de monopolio casi religioso de los verdaderos ciudadanos romanos. Para complicar aún más las cosas, ocurría con frecuencia que de dos litigantes—un napolitano y un latino, por ejemplo—cada uno estuviese acostumbrado a leyes distintas. Lo que hacía el juez que instruía tales casos, llamado *praetor peregrinus*, era tratar de encontrar una norma que valiese para ambos, una especie de denominador común a todas estas leyes, costumbres y usos locales, tan variables entre sí. Un contrato mercantil significaba en un lugar el tener que cumplimentar toda una serie de prescripciones que eran completamente distintas a las que se exigían en otro lugar cualquiera. ¿Qué es lo que hay de común entre los dos, en qué coinciden, cuál es el contrato que puede tener validez en ambos lugares? Tales eran las preguntas que se formulaban los abogados romanos, y al ir contestándolas fueron desarrollando lo que denominaron *jus gentium*, o derecho público o de gentes, en contraposición al *jus civile*, o derecho romano propiamente dicho.

Comparando las legislaciones existentes en las diversas naciones, ciudades o tribus, y tratando de descubrir los rasgos comunes a todas ellas, llegaron a dar forma a este derecho internacional, a este conjunto de preceptos para sentenciar las causas promovidas por hombres de nacionalidad distinta o por entidades políticas diferentes. Y llegaron a ello sirviéndose de un tipo de razonamiento que implica una clasificación verificada de acuerdo con las caracterís-

ticas *abstraídas* de los conjuntos, vivos y perceptibles, de que habían partido. Estos conjuntos legales no se parecían mucho entre sí. Si los conocimientos que tenéis de Botánica no son muy profundos, veréis que se parecen mucho lo que hicieron en este orden a lo que hace el taxónomo cuando averigua que plantas tan desemejantes en apariencia como el fresal, el rosal y el manzano, son realmente miembros de una misma familia. Esta forma de proceder para clasificar o encasillar es muy corriente, y se utiliza mucho en diversas formas de razonamiento, desde el sentido común a la ciencia.

Hasta aquí, los abogados romanos no habían hecho más que producir un instrumento eficaz para ajustar a una norma común los casos legales que tocaban a varias legislaciones distintas. En realidad, se habían limitado a hacer extensivo a los diversos sistemas legales el mismo procedimiento que aplicaban para reducir a su propio sistema las diversas prescripciones legales que, dentro de él, resultaban contradictorias. Pero es muy difícil que se dieran cuenta de que este nuevo *jus gentium* era algo más "universal", más perfecto, de mayor validez para todos los hombres, que los diversos sistemas locales de los que procedía. Y es aquí donde entraron en acción los filósofos griegos, y muy particularmente los estoicos, para ayudarlos a transformar el *jus gentium* en *jus naturale.*

Porque los estoicos habían llegado a una especie de cosmopolitismo aristocrático, en que recalcaban mucho lo que los hombres tienen de común frente a las aparentes diferencias entre los mismos. En su opinión, el hombre vulgar e iletrado lo que percibe es la abigarrada apariencia de este mundo y de sus habitantes, mientras que el estoico inteligente lo que percibe es la unidad común a toda la obra divina. Lo que él ve no es lo transitorio o lo accidental, sino lo permanente. La Naturaleza engaña al necio, presentándose a él como algo voluble, múltiple y mudable. Pero para el que es capaz de penetrar en sus secretos, la Naturaleza es regular, ordenada, sólida y uniforme. Para el filósofo estoico el *jus gentium*, esa ley internacional común a muchos pueblos, era más natural que los diversos códigos y sistemas de las diferentes ciudades, tribus y naciones. Para las clases dirigentes del mundo romano, muy conocedoras tanto del derecho como de las ideas estoicas, el *jus gentium* resultó ser algo así como un modelo, que jamás se alcanzó a la perfección, del *jus naturale.*

Conviene advertir que ese algo general, universal o "natural" que iban buscando no significaba en absoluto para el jurista ni para el filósofo lo que la mayor parte de nosotros significamos con las palabras "corriente" o "más común". Muchos de los críticos que les son adversarios han sostenido que tenían de lo natural la idea de que es algo así como una mediocridad insípida o como la zona de lo vulgar en una curva simétrica de frecuencias. Pero lo cierto

es que para ellos no significaba lo mismo *universal* que *corriente*. Los universales del abogado no eran las prácticas legales más comunes, sino lo que su mente era capaz de discernir como principios unificadores y comunes a todos los sistemas legales. No constituía el ideal del estoico la forma de proceder del hombre corriente, del hombre de la calle. Muy por el contrario, lo que le preocupaba eran las normas de conducta que podían ir desarrollándose como resultado de una larga comunión con la sabiduría de todos los tiempos. Lo "natural" del derecho natural *no es lo que es, sino lo que debiera ser*; y, sin embargo, de ese "ser" tiene ya algo: el ser de la fe.

Lo natural es un "debiera ser" que, según sabemos por la Historia, influyó al menos en los hombres instruídos de los más variados orígenes raciales: britanos, galos, hispanos, griegos, romanos, egipcios, sirios. El derecho natural, o lo que parecía su manifestación terrena más próxima a lo ideal; es decir, ese gran sistema jurídico que es el derecho romano, era algo que tenía aplicación a todo el mundo, en vez de estar restringido a una zona geográfica o un pueblo determinados, como lo estaban las leyes de Atenas y las de los judíos. El derecho romano no era del exclusivo patrimonio de esta o aquella tribu. Por otra parte, este derecho natural no era una simple colección de normas prácticas para conservar las cosas inmutables, sino que era también un conjunto de ideales, una ley más elevada, un intento de implantar la justicia en este mundo. El derecho natural, verdadero vástago del derecho romano y de la filosofía griega, ha sido una de las ideas abstractas más importantes en nuestra sociedad occidental. Ya nos encontraremos de nuevo con él, en especial al hablar de la Edad Media y del siglo XVIII. También nos encontraremos, en la última parte del presente libro, con ciertos modernos pensadores antiintelectuales que aseguran que el concepto de derecho natural es una tontería sin significado alguno o, todo lo más, un intento de caracterizar el hecho de que las sociedades humanas están siempre regidas por reducidas minorías de privilegiados. De momento, podemos dejar al margen el problema de la importancia que puedan tener para las relaciones humanas ciertas ideas abstractas, como la de derecho natural, contentándonos con señalar que el concepto grecorromano del derecho natural, *en cuanto ideal*, era un concepto que presuponía la unidad de toda la Humanidad, es decir, un concepto fundamentalmente democrático.

V

LA DOCTRINA DEL CRISTIANISMO

No hay nadie en el mundo occidental que pueda sustraerse por completo a la influencia del cristianismo. Hasta los mismos que se enfrentan con lo que ellos consideran la religión cristiana se ven irremediablemente afectados por lo que constituye el motivo de su oposición. Es un hecho que el cristianismo ha dado un matiz peculiar al pensar y al sentir de casi setenta generaciones de hombres y mujeres occidentales. En los últimos siglos ha contribuído, a través de las misiones, a continuar difundiendo por todo el mundo la cultura occidental. En cuanto forma de vida, el cristianismo ha demostrado, en los dos mil años que lleva de existencia, ser susceptible de las manifestaciones más amplias y diversas. De una manera u otra, viene haciendo acto de presencia en todas las actividades del hombre occidental.

"Manifestaciones más amplias y diversas", "de una manera u otra"... Estas frases, tan sencillas como evidentes, nos sitúan ya de cara a una dificultad que encontramos al discutir las creencias religiosas de los judíos. Porque el cristianismo es una religión revelada; y su Dios es perfecto, estando por encima de categorías humanas como el tiempo y el espacio, por encima del propio proceso histórico. Pero el cristianismo es también una religión que tiene mucho que ver con la conducta del hombre de este mundo y con su misión, por tanto, dentro del marco del tiempo histórico. Aunque sus teólogos han luchado con ahinco para hacer de ella una fe satisfactoriamente monista, resulta en ciertos aspectos una creencia dualista, al reconocer la existencia (o "realidad") de lo natural y lo sobrenatural, del alma y el cuerpo, del espíritu y la materia. Para un observador exterior al cristianismo, ha desplegado éste un ingenio y capacidad de adaptación enormes para, sin desasirse del concepto de lo sobrenatural, ajustarse perfectamente al mundo natural.

En este libro se va a intentar estudiar el cristianismo desde fuera, desde una posición que niega la existencia de lo sobrenatural, aunque no discute, desde luego, la realidad de las aspiraciones humanas hacia lo sobrenatural. El cristianismo ha sido interpretado con bastante frecuencia con un criterio completamente naturalista, especialmente a partir de la Ilustración del siglo XVIII, y, en ocasiones, por hombres que se titulaban a sí mismos cristianos. Más a menudo, los que han escrito en torno a esta religión negando la existencia

real de lo sobrenatural han sido claramente enemigos del cristianismo, en su aspecto de religión organizada, manifestándose de hecho como anticristianos e, incluso, como dogmáticos materialistas o positivistas. Hay otros que, pese a ser manifiestamente incapaces de admitir el aspecto sobrenatural de la fe cristiana, han escrito ensoñadora y románticamente sobre sus bellezas, o han admirado su ética, aunque lamentando su teología. En realidad, la manera que tienen de comportarse los escritores que rechazan al cristianismo constituye una evidencia palmaria del hecho de que no puede sustraerse a su influencia ningún occidental.

En este libro vamos a procurar también no incurrir en los errores cometidos por los escritores no cristianos que han tocado este tema. Ningún lector cristiano debe experimentar, empero, ni el menor temor. La medula de la religión cristiana, esa fe en la existencia de lo sobrenatural, de lo divino, constituye una prueba eterna, no sólo contra los ataques históricos y naturalistas, *sino que implica por sí misma una refutación de las interpretaciones naturalista e histórica.* Cuando un clérigo inglés racionalista llevó a un químico pan y vino consagrados, que había cogido del altar de una iglesia, convertidos, por el hecho de su consagración, en carne y sangre de Dios, y publicó después el análisis científico, según el cual no eran más que pan y vino, no hizo nada que impugnara en realidad la posición de la Iglesia. La química, cuya misión está circunscrita a los hechos y teorías de la Naturaleza, a los procesos naturales, no tiene voz ni voto sobre cualquier cosa que se encuentre al margen de los mismos.

EL DESARROLLO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

El Nuevo Testamento es un relato de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo y de los trabajos y penalidades por que pasaron las primeras generaciones de misioneros de la fe llamada cristiana. Para el cristiano, este relato está inspirado por Dios, y su verdad definitiva no se encuentra sujeta a la interpretación histórica. Pero sin perjuicio de ello, los eruditos de los últimos siglos, procediendo exactamente igual que con el Antiguo Testamento, han sometido los textos del Nuevo a un riguroso estudio filológico e histórico, conforme al mismo método que utilizan al examinar otros textos que ya no se consideran inspirados o santos en absoluto. Durante varias generaciones ha continuado lo que Albert Schweitzer denomina la "indagación del Jesús histórico", la cual ha producido algunos resultados verdaderamente extraños. Tal vez sea el más sorprendente de todos ellos la conclusión a que llega una de las escuelas, según la cual no ha existido históricamente Jesús, figura legendaria o, mejor dicho, una especie de síntesis de varias leyen-

das. Justo es señalar que, incluso entre la gente más erudita, se considera un tanto extremista este escepticismo.

Los sabios muestran diferencias tan profundas sobre las fuentes y sobre la verosimilitud de los relatos que contiene el Nuevo Testamento, sobre la vida y el magisterio de Jesús y sobre el apostolado cristiano primitivo de San Pablo y sus colaboradores, como las tan conocidas divergencias en torno a la importancia relativa de las fuentes "J", "E" y "P" respecto del *Pentateuco*. En lo que están, sin embargo, de acuerdo, casi sin excepción, es en que no disponemos *de ningún relato, directo y contemporáneo, de nada de lo que haya dicho o haya hecho Jesús*. Puede que la analogía que exponemos a continuación resulte un tanto ofensiva para la exactitud de los eruditos, pero será eficaz y clara para el norteamericano corriente, sin inducirle a error en nada que sea sustancial. Supongamos que no existiesen ejemplares o documentos escritos contemporáneos de los discursos y de las cartas de Lincoln; que no quedasen ni periódicos, ni historias, ni nada impreso o escrito entre su nacimiento, en 1809, y su muerte, en 1865, en que se aludiese en absoluto a él, excepto una posible y ambigua referencia o dos en las memorias íntimas de un estadista británico; supongamos, sin embargo, que existiesen unos pocos relatos, muy breves, sobre su vida, escritos, cuando ya eran viejos, por hombres que le hubiesen conocido, sobre todo en Washington, tal vez un poco en Illinois, y que hubiesen sido un poco más jóvenes de lo que hubiera convenido para poder conocerle realmente bien, pero que hubiesen tenido ocasión de examinar colecciones manuscritas de las anécdotas de Lincoln, y ciertas transcripciones, realizadas por alguna taquígrafa aficionada, de unos cuantos de los discursos del presidente, así como un ejemplar manuscrito de la concisa biografía del mismo, escrita por su secretario Hay entre 1870 y 1880.

Pues bien: valiéndonos de tales fuentes, tres buenos escritores del partido republicano redactan, en nuestros propios días, unas breves narraciones populares, y lo mismo hace un catedrático, un tanto impulsivo y también republicano, de Ciencias Políticas. Como es natural, se conservará en todo esto muchas frases como "sin malicia para nadie", "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo"; pero no tendremos ningún discurso completo, excepto, quizá, la alocución de Gettysburg; habrá también relatos de cuando perdonó al centinela que se había dormido en Vermont, o de cómo publicó la Proclamación de la Emancipación, o de cómo se las compuso con Grant; pero no habrá ninguna descripción completa y sin lagunas de su vida y de su tiempo.

Como es natural, bajo estas condiciones no se parecería mucho lo que sabríamos de Lincoln a lo que actualmente conocemos de él; pero, en cambio, no ignoraríamos lo esencial, ni tendríamos, en

absoluto, una idea errónea de su figura auténtica. Del mismo modo, podemos decir, casi con toda certeza, que es muy parecida a la imagen real de Jesús la que nos proporcionan los relatos, que a menudo se complementan entre sí, de Mateo, de Marcos y de Lucas; las parábolas que se le atribuyen; el Sermón de la Montaña (que muy bien puede constituir una expresión del Jesús histórico tan acabada como pueda serlo la Alocución de Gettysburg); e, inclusive, esas narraciones, confusas y contradictorias, que los Evangelios hacen del apostolado final en Jerusalén.

Pero la analogía con Lincoln es, todo lo más, simplemente sugestiva. Aunque Lincoln participa de un culto nacional norteamericano, y pese a que ha sido, en cierto sentido, adorado por sus conciudadanos, no se ha desarrollado en torno a él ningún gran sistema teológico y filosófico. Aunque se le ha interpretado de muy diversas formas, no presentan éstas, ni mucho menos, todas las variantes, tan numerosas, que caben dentro de la teología.

Aquí hemos de limitarnos necesariamente a plantear algunos de los problemas principales en torno a Jesús y a su misión.

En primer lugar, ¿se ha proclamado a sí mismo el Jesús histórico como Hijo de Dios, o como Dios? Los teólogos cristianos, como pronto veremos, tuvieron, durante los años de formación de la Iglesia, serias dificultades para resolver de forma satisfactoria los problemas que se denominaron de la cristología. En los tres Evangelios denominados sinópticos, es decir, en las narraciones de Mateo, Marcos y Lucas, así como, desde luego, en el relato mucho más metafísico que contiene el Evangelio de Juan, se achacan a Jesús muchas frases que están pidiendo a gritos una explicación teológica: "reino de Dios", "Hijo del hombre", "mi Padre", "Hijo de Dios". El Evangelio de San Juan es el más explícito; está escrito, como el autor nos dice, para que "podáis creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que, creyéndolo, podáis vivir en su nombre". Y es un hecho que el pensamiento cristiano ha venido volcándose durante siglos del lado de la divinidad de Cristo; las ideas unitarias, sea cual sea el nombre que hayan tomado, han sido heterodoxas, heréticas.

Sin embargo, cabe perfectamente argüir, aceptando la interpretación histórico-naturalista sobre los orígenes del Nuevo Testamento, que Jesús jamás reclamó la divinidad para sí mismo; que frases como las que acabamos de citar han sido recogidas defectuosamente, o dichas en un sentido metafórico, o ambas cosas a la vez; que Jesús no tenía, en realidad, el menor interés por la teología o por la religión organizada, sino que estaba mucho más interesado en convencer al prójimo de que llevase lo que pudiéramos llamar, con un término un tanto insulso, una vida sencilla sobre la tierra. Ha habido quien todavía ha llegado más lejos, afirmando que Jesús

era un chiflado, un hombre que tenía la manía de predicar la vuelta al estado de naturaleza e incluso—cuando han tenido suficiente jactancia y osadía para ello—que Jesús no fué sino un impostor, un charlatán, un curandero consciente de sus patrañas. Todo estriba en que, una vez que se ha admitido el carácter fragmentario e inexacto de nuestras fuentes históricas, ya no se puede desechar por completo cualquier interpretación que se haga de la personalidad de Jesús y que resulte posible y aceptable desde un punto de vista humano.

Por ello, si consideramos el Nuevo Testamento como una simple fuente histórica, semejante a cualquier otra, no estamos en condiciones de resolver de una manera definitiva, y por procedimientos histórico-naturalistas, problemas tales como el referente a si Cristo decía ser divino, o el Mesías de los judíos, o cuestiones incluso tan importantes y tan al margen de la teología como la suscitada en torno a si Cristo creía o dejaba de creer, predicando en su favor, en la resistencia pasiva, o en la no resistencia. Ahí están los textos, tan llenos de contradicciones, a disposición del racionalista.

En relación con este problema de la no resistencia, podemos escoger dos extremos muy conocidos: "Habéis oído que se ha dicho *Ojo por ojo y diente por diente*. Pero yo os digo que no hagáis resistencia al mal que os hagan, sino que al que te pegue en la mejilla derecha, ofrécele la izquierda." Y su aparente contradicción: "Pensad que no he venido a traer la paz a la tierra; no vine a traer la paz, sino una espada." Estas dos citas de Jesús se encuentran casi en la misma página del Evangelio de San Mateo. Una y otra no son irreconciliables; en rigor, se han puesto de acuerdo entre sí por medio de millones de palabras, dichas e impresas. Podéis decir que en el primer pasaje previene Jesús contra el espíritu de contradicción, contra la crueldad, contra esa combatividad de baja estofa de las películas de ínfima clase; y que en el segundo exigía de sus discípulos y seguidores una actitud espiritual militante, de lo más noble que cabe. Pero siempre queda el hecho de que hay algo que explicar. Hasta una época muy reciente, la Biblia, incluído tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, ha constituído para los occidentales—no olvidemos que estamos considerando el asunto desde un punto de vista exterior—la fuente principal de lo que en la introducción a este libro hemos llamado conocimiento no cumulativo. Lo que no significa en absoluto que el estudio de la Biblia sea una cosa fútil; por el contrario, es de la mayor importancia.

Después de lo que acabamos de decir, resulta un tanto arriesgado el tratar de hacer un relato positivo de la historia de Jesús. El lector, particularmente si padece esa ignorancia respecto a la Biblia tan común en nuestra época, hará bien en leer por lo menos, inclusive

en una versión modernizada si es su gusto, los Evangelios de San Lucas y de San Juan, para formarse una opinión propia. El autor se inclina, como resultado de muchas influencias, tanto conscientes como subconscientes e inconscientes, al criterio de que el Jesús histórico era lo que los alemanes llaman un *Schwärmer* o exaltado, un fanático religioso, un alma dulce pero decidida, un místico que, paradójicamente, está bastante apegado a las cosas de la tierra y que no desdeña en absoluto las delicias sensuales, pero que se muestra muy preocupado de que la satisfacción de las mismas se vea libre de suspicacias, de competencia entre unos y otros; un hombre extraordinariamente atractivo para las gentes desgraciadas o desorientadas, y con un don especial (en razón del cual la comparación con Lincoln que hicimos más arriba no resulta del todo forzada) para hacerse entender por los hombres corrientes. Jesús era probablemente una figura mucho más viril que lo que le ha hecho aparentar el arte religioso posterior. Y parece estar claro que era capaz de elevarse a esa exaltación inexorable propia de los profetas.

También en este orden vienen haciendo hincapié los estudios histórico-naturalistas acerca del cristianismo sobre el hecho de que éste encierra muchas cosas que no tienen que ver nada en absoluto con la labor realizada por Jesús. Y también aquí se exceden un tanto los críticos hostiles, llegando a afirmar algunos que, en sus aspectos más importantes, el cristianismo es, como organización, exactamente lo contrario de lo que Jesús propugnaba, al haber sustituído la alegría por el ascetismo, la tolerancia por el sectarismo, el pacifismo por la agresividad. Incluso aunque admitamos que todo esto no son más que exageraciones, presenta algo el cristianismo organizado para lo que no encontramos explicación en los fragmentarios conocimientos históricos que tenemos acerca de Jesús. Presenta, al menos en el siglo II, una teología completa y sutilísima, un código moral, una disciplinada masa de creyentes, con sus dirigentes a la cabeza; es, en una palabra, una religión con todas las consecuencias. El cristianismo había superado a Cristo; por lo menos, al Cristo que reunió a los pescadores de Galilea:

> Por este tiempo se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: "¿Quién es el mayor en el reino de los cielos?" Y Jesús llamó a un niño a su lado, y, poniéndolo en medio de ellos, dijo: "En verdad os digo que, a no ser que os convirtáis y os hagáis como niños pequeños, jamás entraréis en el reino de los cielos. Y así, cualquiera que se humille como este niño, será el mayor en el reino de los cielos."

El hombre que más parece haber contribuído a transformar el cristianismo, de una oscura secta judía que era en una religión universal, fué Saulo de Tarso (en el cristianismo, San Pablo), que fué un judío helenizado y un ciudadano romano. Disponemos de materiales históricos que nos permiten llegar a un conocimiento directo

de Pablo más preciso que de Jesús. Los eruditos suelen convenir en que las epístolas más famosas del Nuevo Testamento atribuídas a él son, en efecto, obra suya, y en que el relato que en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* se hace sobre la labor de Pablo y sus colaboradores es, en líneas generales, exacto. Desde luego, en lo que respecta a Pablo, carecemos de esa abundancia de detalles biográficos íntimos que nunca nos falta en torno a personajes modernos de menor importancia que él, como Napoleón, por ejemplo. Sin embargo, tenemos los suficientes para que nadie haya podido poner en duda su existencia histórica.

El espectro que se puede formar con las opiniones modernas acerca de Pablo, de su obra y de sus ideas es tan amplio como el que se refiere a Jesús. Se puede discernir cierta polaridad, que está muy bien expresada en el título de una obra, escrita por el radical inglés del siglo XIX Bentham: *Not Paul But Jesus (No Pablo, sino Jesús)*. Hablando en términos generales, hay una interpretación extremista, según la cual los propósitos humanitarios del benigno Jesús resultaron prostituídos, al ser deformados, para construir con ellos una organización que no era sino otra tiranía más, por ese rígido puritano, ávido de poder, que fué San Pablo. Es ésta una posición que abunda entre los radicales sentimentales, situados al margen de la Iglesia cristiana, como el propio Bentham. El criterio diametralmente opuesto es el de que Jesús fué un ingenuo agitador comunista, pero peligroso hasta cierto punto, mientras que Pablo es el administrador prudente y el ordenancista riguroso, pero con un gran sentido de la realidad, que reprimió los excesos de los discípulos de Cristo, haciendo de la Iglesia cristiana un instrumento muy apropiado y sensible para sujetar a las masas en el lugar que les corresponde. Es muy difícil que los buenos cristianos se atrevan a sostener un punto de vista así, aunque se aproxima bastante al de ciertos jactanciosos maquiavélicos, del tipo de ese grupo denominado Action Française, que actuó durante la III República francesa.

Los cristianos suelen afirmar, al igual que San Pablo, que la labor del apóstol vino a completar la del Maestro, constituyendo una prolongación de la misión de éste, pero sin corromperla en absoluto. El propio Pablo jamás conoció a Jesús. En realidad, siendo un simple judío ortodoxo, Saulo de Tarso tomó parte en cierta ocasión, después de la crucifixión, en las persecuciones a que se sometió al reducido grupo de judíos que eran cristianos. La narración bíblica de su conversión al cristianismo, cuando se encontraba en el camino de Damasco, se ha convertido en un ejemplo clásico de esos repentinos cambios de ánimo que tienen toda la apariencia de lo milagroso. Hay quienes han sacado en conclusión, partiendo del hecho de que, según este relato, parece haber pa-

sado Pablo por una especie de trance, y apoyándose en retazos de información dispersos por todas las fuentes de que disponemos, de que no era más que un epiléptico. Ni que decir tiene que es completamente imposible, desde un punto de vista científico, un diagnóstico médico a semejante distancia. Pablo, indiscutiblemente, no era una persona sin alcances, rutinaria y sin imaginación, sino un verdadero genio. Es característico de nuestra época ese renacimiento periódico de la idea de que los grandes hombres son casos patológicos, punto de vista que, mucho más que acerca de los grandes hombres, nos instruye sobre ciertas implicaciones de las modernas ideas democráticas y, en especial, sobre la creencia de que lo vulgar es lo que constituye el arquetipo ético y estético.

La contribución principal de San Pablo a la difusión del cristianismo consistió en allanar el camino entre el sectarismo judío y el universalismo; y la primera etapa de este recorrido, en aquellas circunstancias de lugar y tiempo, no podían ser más que a través de lo griego. Pablo escribió y habló el griego del universalismo helenístico, estando muy familiarizado con las ideas religiosas y filosóficas griegas. Parece que en la primera parte de su vida de cristiano adoptó una postura en contra del ala judaizante de la nueva religión, y por su labor como organizador ha recibido el título de *Apóstol de los gentiles.* El gran obstáculo que se interponía entre la nueva fe y aquellos gentiles que se sentían atraídos por la forma de vida cristiana era la ley de los judíos, ese complejo sistema de fórmulas rituales que el judío de nacimiento aprendía como parte de su instrucción. Simplificando un tanto excesivamente el problema, pudiera formularse así: ¿Puede ser cristiano un hombre que no esté circuncidado? Era un problema que planteaba a toda una serie de infelices la necesidad de que las personas adultas pasasen por una operación temible. La contestación de Pablo fué clara: los griegos, egipcios o romanos que aceptaran a Cristo no precisaban ser circuncidados, ni abstenerse de comer cerdo, ni preocuparse por la letra de la Ley. "Porque la letra mata, mientras que el espíritu da la vida."

Pero no hay que confundirse con el significado de este texto famoso. Pablo no era en modo alguno un anarquista, y esto no constituía una invitación a los cristianos recientemente convertidos para que hiciesen lo que quisieran. De acuerdo con la vida y las obras de San Pablo, el espíritu era, aunque confortante, algo muy exigente, y la vida del espíritu tenía una forma definitiva y claramente sujeta a normas. Para el que sea extraño al asunto, parecerá como si Pablo hubiese sustituído de hecho la Ley judía por la cristiana. En rigor, el racionalista se siente inclinado a pensar que al apóstol le gustaba jugar un poco con las palabras. "Todas las

cosas son para mí legales, pero no todas son convenientes; todas las cosas son para mí legales, pero no todas edificantes."

Y es que aquí tropezamos con una de las grandes dificultades humanas, intelectuales o emotivas, que se presentan con cierta reiteración. Todo el que pretende que los hombres sigan nuevos caminos ha de arrancarlos primero de los antiguos, tiene que explicarles que son, y que debieran ser, libres para seguir aquéllos, y que la Ley, los preceptos y las costumbres que están habituados a obedecer, porque así se les ha educado, no les obligan a nada en realidad. Todo reformador es irremediablemente un rebelde en nombre de la libertad. Pero no puede desear sinceramente que los hombres hagan todas esas cosas, sorprendentemente variadas, que harían si tuvieran una auténtica libertad para seguir sus naturales impulsos y deseos, y si no se viesen constreñidos a obedecer a su conciencia, a las leyes y a los sacerdotes. Lo que quiere es que hagan exactamente lo que corresponde. Cierto es—y así lo cree él en realidad—que "el espíritu da la vida". Pero, como decía uno de los colaboradores de San Pablo, "no creáis en todo espíritu, sino probad si se trata de los de Dios; porque hay muchos falsos profetas en el mundo". También se encuentra el reformador con que tiene que recurrir a la Ley. Los hombres son libres, pero sólo para hacer lo que está bien. El resultado sólo se puede expresar por medio de una paradoja análoga al famoso "obligar al hombre a ser libre", de Rousseau. Aún lo dijo mejor el propio Jesús: "Porque el que quiera salvar su vida deberá perderla; y el que la pierda por Mí, la encontrará."

Pablo, como administrador y como una de las grandes figuras de ese extenso linaje de dirigentes que contribuyeron a hacer de la Iglesia cristiana la organización extraordinariamente eficaz en que había de convertirse, está claramente del lado de los autoritarios. A través de sus cartas se le ve refrenando hábil y firmemente a los pequeños grupos contendientes que estaban diseminados por todo el ámbito del mundo griego y que ya se habían establecido en Italia. Y no es que Pablo fuese un autoritario agrio, tiránico o, lo que es peor todavía, sistemático. Se apoyaba en su tremenda elocuencia, en lo que debió de ser su gran atractivo personal, en el conocimiento humano propio del que ha nacido para curar las almas. Pero, como hombre práctico, Pablo no fué, en absoluto, un hombre suave; no fué, de ninguna manera, lo que los norteamericanos modernos consideramos un hombre liberal o humanitario.

Sin embargo, Pablo fué algo más que un administrador. Fué también un teólogo, que, según hemos visto, dedicó todas sus energías a impulsar el proceso de universalización de la nueva Iglesia, a hacer que el mensaje de ésta se presentase lleno de atractivos a los ojos de los gentiles. Entre los padres de la Iglesia sigue siendo

la gran autoridad en la doctrina de la "justificación por la fe", de la cual nos volveremos a ocupar a su debido tiempo. Por el momento, centraremos nuestra atención sobre el cristianismo práctico de Pablo, sobre la clase de vida que deseaba llevasen los cristianos.

Pero antes hemos de advertir que, casi con toda seguridad, Pablo, como la mayoría de los hombres de su generación, no creía que los cristianos viviesen mucho tiempo en este mundo. El mismo Jesucristo había dicho, según el primer Evangelio: "Hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo del hombre viviendo en su reino."

Los primitivos cristianos creían que Cristo volvería algún día a dar fin a este mundo de experiencias sensibles. Habría entonces un juicio final, y después una bienaventuranza o una condenación eternas en el otro mundo. Claro está que los hombres que creían en esto no se preocupaban de establecer planes a largo plazo, de registrar y medir las inclinaciones y las tendencias del momento, de apreciar el lento laborar del sentido común. De haber creído que los seres humanos iban a existir por lo menos durante los siguientes mil años, es muy presumible que Pablo hubiese entrado más hondamente en compromiso con la naturaleza humana.

Pues una gran parte del magisterio de Pablo tiene un carácter puritano, en el sentido que le da a esa palabra el tipo corriente del norteamericano moderno. El criterio de Pablo sobre las relaciones sexuales, por ejemplo, ha escandalizado a muchos, incluso antes de nuestra generación freudiana. El famoso capítulo séptimo de la primera epístola a los Corintios, con su palmaria afirmación de que "mejor es casarse que quemarse" es, en efecto, un tanto ambiguo. A Pablo le agradaría, evidentemente, que toda la especie humana se abstuviese de realizar el intercambio sexual. Pero el hombre de acción, práctico y experimentado, que llevaba en sí mismo, sabía que eso era imposible, aun con la visión del fin del mundo ante los ojos. Así, pues, aconsejó la celebración del matrimonio cristiano, y dió consejos interesantes, y en modo alguno intolerantes, sobre los matrimonios mixtos entre cristianos y paganos.

La vida ordenada, según Pablo, es, pues, ascética en cuanto a los placeres sensibles, ya sean éstos los del lecho a los de la mesa. ("Si bien la vianda no nos hace aceptos a Dios: porque ni que comamos, seremos más ricos; ni que no comamos, seremos más pobres.") Es esa vida sencilla y libre de las vanidades intelectuales, que, especialmente los griegos, llaman sabiduría. ("¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?") Es una vida libre de las difamaciones, mezquindades, querellas y envidias de la vida cotidiana de este mundo vulgar, así como una vida libre de los pecados más heroicos. Porque hemos de insistir en que Pablo estaba habituado a trabajar entre hombres y mujeres corrientes, y es a éstos a quienes

continuamente se está dirigiendo. Quiere que se arranquen de la órbita de sus vidas individuales, pequeñitas y egoístas, y que se lancen a la gran corriente, sin remolinos, de la vida del espíritu.

Porque Pablo, al igual que tantas otras figuras notables en la historia del cristianismo, reunía en sí mismo al hombre práctico y al místico. Quiere que los hombres estén libres de los enredos de este sucio mundo de los sentidos para que puedan vivir en el límpido mundo del espíritu. Mas el otro mundo del espíritu a que se refiere Pablo no es el mundo del individuo solitario que ha alcanzado el *nirvana* para sí mismo, o que ha seguido a Plotino en un éxtasis filosófico y solitario. El otro mundo de Pablo sigue siendo un mundo humano, un mundo de esfuerzos comunes, de compartir la carga, de fe, esperanza y caridad. Y las palabras más conocidas de Pablo son las del capítulo décimotercero de la Epístola 1.ª a los Corintios:

> La caridad es sufrida, es benigna; la caridad no tiene envidia, la caridad no hace sinrazón, no se hincha; no es injuriosa, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa el mal; no se huelga de la injusticia, mas se huelga de la verdad; todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. La caridad nunca deja de ser; mas las profecías se han de acabar, y cesarán las lenguas, y la ciencia ha de ser quitada, porque en parte conocemos, y en parte profetizamos; mas cuando venga lo que es perfecto, entonces lo que es en parte será quitado. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño; mas cuando ya fuí hombre hecho, dejé lo que era de niño. Ahora vemos por espejo, en oscuridad; mas entonces veremos cara a cara; ahora conozco en parte; mas entonces conoceré como soy conocido. Y ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres: empero, la mayor de ellas es la caridad.

Y, finalmente, la salvación. Incluso en este pasaje, con su énfasis sobre el amor (que algunos consideran una traducción más acertada del griego que la palabra "caridad"), Pablo introduce la gran promesa del cristianismo: "Ahora conozco en parte; mas entonces conoceré como soy conocido." Esta palabra ("ahora"), incluso dándole el carácter de que los cristianos quieren dotarla, no es más que un campo de experiencias para la vida en el mundo futuro ("entonces"). Los que se salven, gozarán en este mundo de una bienaventuranza eterna; los que no se salven sufrirán allí eternas torturas. Todos los verdaderos cristianos serán salvados.

¿Cuál es la piedra de toque de un verdadero cristiano? Para un observador exterior, Pablo parece imponer una prueba doble, que, no obstante, él considera claramente, no como una prueba que se descompone en dos partes, sino como una sola prueba. Primero, el verdadero cristiano debe pertenecer a un grupo cristiano organizado (Iglesia) y haber cumplido y seguir cumpliendo ciertos ritos, tales como el bautismo y la comunión; segundo, debe ser un cristiano en lo más hondo de su ser, en su alma; debe haber alcanzado

ese estado que los místicos no consiguen nunca expresar acertadamente por medio de palabras, aunque lo denominen con los vocablos "gracia", o "fe", o cualquier otro.

El contraste existente entre las obras y la fe, los ritos y la luz interior, informa toda la historia del cristianismo. *Para el ortodoxo, lo uno es imposible sin lo otro.* Un cristiano que no esté en regla en su propio interior no puede, evidentemente, comportarse de una manera recta en el exterior. Mas todos nosotros podemos ver su exterior y sólo Dios puede ver dentro de él. Esa es la razón por la que, aunque los innovadores religiosos empiezan casi siempre invocando la doctrina de la justificación por la fe ("el espíritu"), terminan, en definitiva—cuando ya han conseguido reunir en torno a sí un rebaño propio—, por volver a alguna prueba externa, a alguna justificación por medio de las obras ("la letra"). Cuando nos ocupemos de Lutero, volveremos a tocar este problema.

Juan es el otro nombre insigne en el pensamiento cristiano primitivo. Se le atribuye el Cuarto Evangelio, tres breves cartas pastorales y ese extraordinario libro final de nuestro Nuevo Testamento: el *Apocalipsis.* Ahora bien: este Juan, el apóstol juvenil e imberbe de la pintura y escultura cristianas que descuella entre el resto de los barbudos apóstoles, debía de ser prodigiosamente viejo cuando escribió el Cuarto Evangelio, si los eruditos están en lo cierto al fijar la fecha de su composición. En efecto, existen tantas dudas en el mundo de la erudición en cuanto a la realidad histórica de Juan, que hasta hombres doctos, perfectamente ortodoxos y sinceramente cristianos, escriben habitualmente refiriéndose al "autor o autores del Cuarto Evangelio" y al "autor del *Apocalipsis* o de las *Revelaciones*".

Las *Revelaciones* son un libro apocalíptico, plagado de las profecías más enigmáticas que cabe imaginar. Durante dos mil años, ha servido de arsenal a esas personas que un racionalista, y hasta un cristiano sobrio y convencional, tendrán que considerar como carentes de seso. Las *Revelaciones* son un libro ante el que el descreído, e incluso el creyente superficial y ordinario, se encuentra sencillamente desamparado. El aficionado a indagar en las cosas ocultas puede encontrar en dicho libro casi todo lo que guste. Casi todo lo que ha acontecido en el último milenio ha sido hallado en las *Revelaciones.*

No obstante, el Cuarto Evangelio es uno de los escritos más importantes del cristianismo. Su autor es un personaje oscuro comparado con Pablo. Justamente porque sabemos tan poco acerca de él es por lo que nos sentimos tentados a adivinarlo en su obra. El autor del Cuarto Evangelio no parece haber sido un administrador, un hombre práctico, a cuyo cargo corriese la curación de las almas. Por otro lado, sería probablemente erróneo ver en él un metafísico,

un teólogo, un hombre alejado del mundo. El autor del Cuarto Evangelio escribió evidentemente bajo los efectos de una aguda tensión moral: en su opinión, los sedicentes cristianos, los hombres que no habían conocido jamás a Cristo, no eran capaces de ver la gran cuestión del cristianismo, es decir, el problema de que Cristo es la unión imposible de Dios con el hombre, del otro mundo con este mundo, de lo infinito y lo finito. Lo que los místicos primitivos se habían esforzado vanamente en conseguir, Cristo lo había conseguido por el simple hecho de ser Cristo. Empero, esta unión de Dios con el hombre estaba en constante peligro de ser erróneamente interpretada por los seres humanos corrientes, continuamente tentados a simplificar la comprensión de las cosas pensando en Cristo, o bien como hombre exclusivamente, o bien exclusivamente como Dios.

El término que utiliza el autor del Cuarto Evangelio para expresar esta unión milagrosa de Dios con el hombre es *Logos*, "el Verbo":

> En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios... Y aquel Verbo fué hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad.

Sobre este Verbo se han escrito miles de páginas, así como sobre el concepto teológico, relacionado con él, del Espíritu Santo, por medio de los cuales el cristianismo ortodoxo ha buscado desde entonces proporcionar a los fieles un vínculo inteligible entre los mundos divididos de Dios y del hombre. Todo el Cuarto Evangelio gira en torno a este milagro del hombre-dios; pero no es, excepción hecha de los famosos párrafos de la Introducción, un tratado teológico abstracto. Es una vida de Cristo, pero una vida centrada siempre en Cristo, en cuanto Verbo hecho carne:

> Si no hago obras de mi Padre, no me creáis. Mas si las hago, aunque a mí no creáis, creed a las obras; para que conozcáis y creáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre.

Las ideas e ideales del cristianismo primitivo son sólo una parte de su historia, incluso para el historiador de las ideas. Las ideas de Pablo, Juan y cientos de obreros menos conocidos que trabajaron en la viña, hiciéronse carne en los fieles a través de los ritos y de toda una serie de ceremonias de carácter colectivo; y los fieles fueron sujetos a una disciplina, manteniéndolos unidos y fortalecidos por lo que, en una sociedad profana, llamamos francamente gobierno. Ambas cuestiones—el ritual o la liturgia, y la organización eclesiástica—son de una enorme importancia. Aquí no podemos más que limitarnos a indicar esa importancia, en lo que a la forma de vivir cristiana se refiere.

El rito central del cristianismo es la Eucaristía. La fuente central de la Eucaristía es el relato, coincidente, en líneas generales, en las narraciones de Mateo, Marcos y Lucas, sobre la última cena de Cristo con sus discípulos. Mateo la describe de la siguiente forma:

> Y comiendo ellos, tomó Jesús el pan, y lo bendijo, y lo partió, y dió a sus discípulos, y dijo: "Tomad, comed: éste es mi cuerpo." Y tomando el vaso, y hechas gracias, les dió, diciendo: "Bebed de él todos, porque esto es mi sangre del nuevo pacto, la cual es derramada por muchos para remisión de los pecados."

Lo que constituye un excelente ejemplo de lo que a algunos historiadores naturalistas les parece una intromisión en el dominio de los hechos o, por lo menos, una adición posterior. Hay aquí demasiada teología, especialmente en las palabras "remisión de los pecados". Tales historiadores suponen que muy bien pudo Cristo haber celebrado una última y melancólica cena con sus discípulos, e incluso haberles pedido que se acordasen de Él. Suponen que los primeros cristianos, que practicaban el comunismo de los bienes, según nos consta, señalaron alguna de sus comidas en común, de sus ágapes, en memoria de Cristo. Finalmente, suponen que muy pronto esa ceremonia se convirtió de hecho en un sacramento, en una participación milagrosa y constantemente renovada en la vida de Cristo Dios; en una participación y hasta en una teofagia, tal y como ya hemos observado en las misteriosas religiones griegas. Entonces, y solamente entonces, fueron redactados los Evangelios, tal y como los conocemos nosotros, y en boca de Cristo se puso la conocida frase *Éste es mi cuerpo.*

Cualquiera que haya sido el proceso histórico, es evidente que la Iglesia desarrolló desde muy pronto el sacramento a que nos hemos referido. La Eucaristía, o Santa Comunión, suponía, en primer lugar, la realización de unos actos definidos (ritual), y, en segundo, un fin—un fin espiritual, naturalmente—al que se llegaba por medio de dichos actos. En el punto culminante de la Eucaristía, el creyente comía un pedacito de pan y bebía un sorbo de vino, ambos de una materia que el poder milagroso de Dios, transmitido a través de una línea ininterrumpida desde Cristo a sus discípulos y de ellos a todos los sacerdotes, había convertido en una sustancia divina, esto es, en el cuerpo y en la sangre de Cristo, respectivamente. Por medio de ese acto, y siempre que la conducta y el estado de ánimo del creyente en ese preciso momento fuesen de un carácter auténticamente cristiano—es decir, si se hallaba en estado de gracia—, todos los pecados cometidos hasta entonces le eran perdonados, quedaban cancelados, y su participación en el grupo de los elegidos, de los que habían de ser salvados otorgándoles una vida eterna y una bienaventuranza eterna, quedaba ratificada ante Dios

y ante los hombres. Un milagro continuamente reiterado se enfrentaba de nuevo con esta vida cotidiana y perversa.

Juzgando, aunque sólo fuese por este breve párrafo, debía quedar claramente evidenciado que la doctrina de la Eucaristía, considerada desde el punto de vista de un libre problema intelectual, invita a formular numerosas interpretaciones. La simple palabra *convertido*, como ha sido empleada un poco más arriba, ofendería a muchos teólogos. Éstos insistirían en que el pan y el vino no han sido "convertidos" en el sentido vulgar de la palabra, ni tampoco "convertidos" en la acepción química del término. Además, hay otros problemas que conciernen al papel del sacerdote. Supongamos que es un sacerdote indigno, un pecador como los demás. ¿Es válido el sacramento que ese sacerdote administra? La Iglesia católica respondió más tarde afirmativamente a esta pregunta, cuando vióse desafiada por una herejía activa, la de los donatistas, que respondían negativamente a la misma pregunta. Hay otros problemas relacionados con el comulgante, con el que toma el sacramento. ¿Qué es exactamente el estado de gracia? ¿Cómo puede estar seguro el creyente de hallarse en ese estado de gracia? ¿Debe estar seguro de ello? Hay otros problemas concernientes a la forma misma del sacramento, tal como el que más tarde dividiría a católicos y protestantes. ¿Había de tomar el comulgante la comunión bajo las dos formas (pan y vino), o bajo una sola forma?

Por importantes que sean estos problemas intelectuales en la historia primitiva del cristianismo, no deben ser considerados como decisivos. El cristianismo debe tanto a su organización como a su teología. Ahora bien: el hecho más importante, en cuanto a la organización del cristianismo primitivo, es el creciente proceso de diferenciación entre los legos y el clero. El cristianismo, en contraste con el paganismo griego y romano, vino a tener una casta sacerdotal, nítidamente separada de los creyentes legos. También en este aspecto muchos críticos creen que Jesús no ideó semejante Iglesia; pero tampoco en este punto es posible presentar prueba alguna de ello. Los comienzos de la diferenciación entre legos y clérigos coincidieron casi, ciertamente, con la aparición del cristianismo organizado, a principios del siglo II.

Una vez más, hemos de hacer aquí una pausa para poner de relieve la mutua relación existente entre las ideas y el resto de la vida humana. Un intelectualista puro podría decir que, debido a que el cristianismo hizo una distinción tan categórica, tan verdaderamente absoluta, entre Dios y el hombre, entre este mundo y el otro, tuvo que crear un clero categóricamente definido para que mediase entre Dios y el hombre, de la misma manera que el autor del Cuarto Evangelio hubo de crear el *Logos*. Un antiintelectualista puro podría decir que, debido a que el cristianismo se inició entre

un grupo de sacerdotes "naturales", ávidos de poder, tuvo que ingeniar una teología que justificase a los sacerdotes, junto con una serie de sacramentos que exigiesen la existencia de sacerdotes que monopolizasen las necesarias atribuciones de tipo milagroso. Tanto el intelectualista como el antiintelectualista estarían sumidos en el más profundo error. El cristianismo nace a la vida en un mundo cosmopolita, azotado por las guerras, la esclavitud y toda suerte de miserias humanas, y su llamamiento básico es la llamada a la salvación, a la plenitud mental y espiritual en un mundo dividido. Su teología, su ética, su gobierno, son *factores mutuamente determinantes de su desarrollo.* Cada uno de ellos influye en los otros y es, a su vez, influído por ellos.

Lo que llama la atención en la positiva organización cristiana es la eficacia de la red de células individuales o iglesias. Los cristianos se mantuvieron unidos: mantuviéronse unidos en los primeros años contra los entusiasmos excesivos de algunos de los hermanos y de las hermanas; mantuviéronse unidos, en años posteriores, contra las persecuciones, no por esporádicas menos severas, efectuadas por los oficiales romanos, que consideraban la negativa de los cristianos a sacrificar ante el Dios-Emperador como una prueba evidente de traición al Estado; mantuviéronse unidos, incluso, contra las disputas teológicas internas y la oleada de herejías que acompañaron al resonante triunfo de la nueva religión.

La forma de organización adoptada por la Iglesia tiene un estrecho paralelismo con la organización civil del Imperio romano. En rigor, una de las unidades clave de la organización cristiana, la diócesis, fué una demarcación administrativa del Imperio denominada de la misma manera. El clero, diferenciado desde muy pronto de los legos, fué organizado, a través de una cadena de autoridades, de una manera muy parecida a como está organizado un ejército: formaba una *jerarquía* que iba desde los monaguillos y otros ministrantes de menor cuantía hasta el Papa, a través del sacerdote, el obispo y el arzobispo. En estos primeros siglos del cristianismo, el empleo más importante era el de obispo, nombre derivado de la palabra griega *episcopos*, "veedor". El obispo, como un buen oficial ordenancista, trabajaba directamente con los sacerdotes y los legos de importancia dentro de su jurisdicción. Por encima de los obispos, los metropolitanos (arzobispos), los patriarcas y el mismo Papa tendían a ocuparse, como oficiales de Estado Mayor, de la alta estrategia y la táctica del movimiento, sin el menor contacto con los soldados rasos.

En las comunidades cristianas más primitivas no existió probablemente distinción alguna entre los legos y el clero. Y, probablemente, los primeros clérigos fueron autoelegidos, aunque confirmados en sus funciones por la buena voluntad de sus hermanos los

fieles. La ordenación, es decir, el sacramento formal que investía al hombre de la calidad milagrosa de sacerdote, nació no sólo a causa de doctrinas como la de la Eucaristía, que así lo requerían, sino también como consecuencia del entusiasmo desbordado de los hermanos y hermanas, que tan fácilmente se transformaban en excesos. En verdad, los problemas planteados y las respuestas dadas por los organizadores pueden hallarse recogidos con bastante claridad, incluso en los escritos de Pablo. Sin embargo, de estos orígenes democráticos, y especialmente en lo que toca al empleo del obispo, subsistió un cierto sentido, según el cual esos oficiales electos lo fueron mediante la voz de la comunidad, por lo que hoy llamamos "elecciones". Los obispos primitivos eran elegidos por los votos del clero y de ciertos legos activos, e, incluso en la Edad Media, los obispos de la Iglesia católica eran elegidos canónicamente (legalmente) por el clero reunido en capítulo en la catedral. Sin embargo, y de una manera real, la jerarquía de la Iglesia organizada fué establecida desde muy pronto con carácter asignativo. El obispo era ciertamente, si no el rey, por lo menos el coronel de su diócesis. Los obispos reunidos en consejo constituían los grupos activos, organizados y organizadores, que marcaban las directrices definitivas para el desarrollo del cristianismo.

Pues durante los tres o cuatro primeros siglos que nos ocupan ahora la Iglesia no disponía de una cabeza única en la tierra. El establecimiento definitivo de la jerarquía completa, con el Papa en la cúspide, tuvo que esperar a que se produjese la separación entre Oriente y Occidente en el Imperio, entre lo que llegó a ser la Iglesia ortodoxa griega y lo que se convirtió en la Iglesia católica romana. Cierto es que muy pronto el obispo de Roma adujo razones especiales para reivindicar su predominio entre los obispos. Los inclinados al escepticismo, así como los que se hallan situados al margen de la Iglesia, creen que, allá por la tercera o cuarta generación después de Cristo, romanistas interesados insertaron en el Nuevo Testamento los pasajes que dieron una base bíblica a la tradición pétrea, según la cual el propio Jesús proyectó el papado romano. Mateo pone en boca de Jesús, cuando Éste se dirige a sus discípulos: "Y también te digo que tú eres Pedro; y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella." Aquí nos encontramos con lo que, en cuestiones de menos dignidad, se llama un juego de palabras, ya que las palabras "Pedro" y "piedra" se designan en griego con un solo vocablo: *Petros*. Una tradición muy primitiva hace que Pedro vaya a la misma Roma, funde allí la Iglesia y muera como mártir.

Ningún hombre puede decir ahora qué es lo que fué deliberado y qué es lo que fué fortuito en esta cadena. De cualquier forma que sea, el obispo de Roma está designado por la tradición pétrea

como cabeza de la Iglesia. El prestigio de Roma, el lugar que Roma ocupaba en el por entonces secular sistema de cosas, la posterior postergación de Roma por los emperadores en favor de Constantinopla, todo esto determinó que la jefatura del obispo de Roma fuese inevitable. En estos primeros siglos, empero, cada uno de los patriarcas—un título oriental—de Constantinopla, Antioquía y Alejandría tenían una clara idea de su propia importancia, por no decir de su supremacía, y en los grandes debates sobre la herejía la sede romana no ocupaba siempre, en manera alguna, una posición dominante. En rigor, y como ya hemos observado, las iglesias de Oriente y Occidente terminaron separándose. Algunos esfuerzos se realizaron para unirlas, pues parecía escandaloso que hubiese dos caminos antagónicos para ir al cielo; pero en el siglo VII la separación adquirió caracteres de definitiva.

La gran oleada de herejías que alcanzó su punto culminante en el siglo III, señala la mayoría de edad del cristianismo. Los hombres y mujeres de la ya poderosa religión debatían sobre casi todas las cosas debatibles. En un libro de esta naturaleza no podemos intentar dar cuenta ni siquiera de las herejías de mayor cuantía que se extienden a través de ese amplio espectro de lo que hemos llamado conocimiento no cumulativo, y que representan lo que, para un observador exterior, parece ser la reacción normal de un número considerable de personas, instruídas o semiinstruídas, que se enfrentan con la oportunidad de discutir libremente los grandes problemas de lo justo y lo injusto, de la salvación y la condenación, de los designios de Dios con respecto al hombre. Lo que hace de ellas herejías y no simples diferencias de opiniones (como en una polémica de club) es que esas diferencias de opinión se traducen, en tiempos de turbulencia, en acción común y social. Mas la subdivisión continuada en grupos antagónicos arruina esa unidad de acción con la que se inicia el movimiento, y que éste pretende conservar con todas sus fuerzas.

El grupo principal de los cristianos, el grupo que salió victorioso de las herejías, la Iglesia católica romana, preservó y fortaleció su unidad, precisamente porque tuvo que luchar contra los herejes y entrar en compromiso con ellos, ya que el predominio de las herejías—es decir, de las discrepancias sobre los juicios de valor—es probablemente, en la pubertad de un movimiento, más un signo de fuerza que de debilidad. Una división excesiva de las ideas no puede yugular, probablemente, a un movimiento; pero si ese hecho se produce en una medida prudencial, lo fortalece. Es evidente que la Iglesia católica se fortaleció a través de las herejías que hubo de vencer.

Herejías que abarcaban casi todo el campo de la conducta y de la creencia humanas. Unas se centraban en torno a los sacramentos,

como la que se refería a la validez del que pueda llegar a administrar un sacerdote pecador; otras, sobre la liturgia, como, por ejemplo, la de la disputa sobre la forma de determinar la fecha de la Pascua de Resurrección; otras, sobre cuestiones de conducta, como la de la abstinencia sexual de los sacerdotes; otras, sobre materias muy elevadas de la teología (o filosofía). Hay todo un grupo de herejías denominadas gnósticas, de la palabra griega que sirve para designar el conocimiento, que constituye un ejemplo fascinador de las complejidades, parecidas a las de una partida de ajedrez, que en la mente humana pueden adquirir las palabras y emociones. Los gnósticos fueron en su mayoría intelectuales del mundo grecorromano en busca de lo mágico, de lo mágico adulterado. Conocían casi todos los demás cultos adversarios del mundo grecorromano, y sus filosofías respectivas, especialmente la neoplatónica. A pesar de su desconcertante variedad, tendían hacia algo común: la creencia de que este mundo sensible es malo, o inexistente, o, más simplemente todavía, que el mundo cotidiano es una falaz ilusión. Encontraban atrayente la figura de Jesús, pero la figura de Jesús realizador de milagros, del Jesús-Dios. Ni por un instante querían admitir su naturaleza humana, su participación en este mundo.

Podemos, empero, tomar la controversia final sobre la relación existente entre Jesús y el Dios Único—el Dios Padre—como un caso típico que caracteriza todo el período de las herejías. Aquí hay implícito algo más que el simple gnosticismo. El cristianismo oficial aceptó finalmente, en el año 325, en el Concilio de Nicea, cerca de Constantinopla, la doctrina trinitaria de Atanasio. Según éste, las personas de la Trinidad—el Dios Padre, Jesucristo el Hijo y el Espíritu Santo—son personas verdaderas en número de tres, y, sin embargo, una sola. El cristianismo siguió siendo monoteísta, conservando su Trinidad muy por encima de las matemáticas. La doctrina antagónica de Arrio, aunque no exactamente unitaria, tal como concebimos al unitarismo en la Norteamérica del siglo XX, estuvo del lado unitario, bajo muchos aspectos al menos, tendiendo a subordinar Jesús a Dios, a situarle posteriormente en el tiempo, como una emanación de Dios, o—la teología es una cosa muy útil—de alguna otra manera, como inferior al Dios Padre. Las frases-clave de la contienda eran la *homoiousion* de Atanasio (de una [misma] esencia que el Padre) y la *homoiousion* arriana (de parecida [similar] esencia a la del Padre). El ingenio popular, siempre alerta a estas cuestiones, la emprendió con la letra *i* (la *iota* griega, que por una transliteración latina posterior se hizo *jota)* haciendo recaer sobre ella toda la diferencia existente entre estas dos facciones de ennoblecidos eclesiásticos. De aquí, y a través de una herencia casi directa, nuestra expresión, todavía en uso, de "ni una jota".

No debemos llegar a la convicción, por este primitivo ejemplo

de escepticismo semántico, de que no había diferencias reales y auténticas entre atanasistas y arrianos, y, apoyándonos en ellos, deducir que el Concilio de Nicea podía haberse inclinado indistintamente por Arrio o por Atanasio. Ya hemos tenido ocasión de observar, en conexión con el Cuarto Evangelio, cuán real y crucial es para el cristianismo su fructífera tensión entre este mundo y el otro. El cristianismo no puede proporcionar la lógica que se requiere para poder pronunciarse entre esas dos creencias lógicamente incompatibles. Una vez que hubiese aceptado el gnosticismo, el cristianismo habría ido a parar a la *jungla* de lo mágico, al deliquio, a la negación de este mundo. El arrianismo, una vez aceptado, podría haberle llevado a una aceptación de este mundo meramente científica o de sentido común. El catolicismo—el cristianismo tradicional—ha mantenido sólidamente plantados sus pies en ambos mundos.

El Concilio de Nicea fué convocado por un emperador, Constantino, que fué ya un cristiano, por lo menos políticamente. Por el año 325, la en un tiempo oscura herejía judía había llegado a dominar el mundo grecorromano. Algunos residuos de grupos paganos habrían de prolongar aún su existencia durante varios siglos, y la Iglesia triunfante no dejaría de adoptar como santos locales y como usos y costumbres locales muchas creencias y supersticiones paganas. A pesar de ello, la victoria fué asombrosamente rotunda. El cristianismo, en el siglo IV, habíase convertido en la religión del mundo occidental.

LAS CREENCIAS CRISTIANAS

Una vez llegados a este punto, con la Iglesia triunfante, hemos de intentar hacer un bosquejo esquemático de la creencia cristiana entre los hombres y mujeres corrientes. Y hemos de hacerlo prescindiendo de las sutilezas de la teología, y centrando nuestra atención en esa figura mítica que es el hombre medio. Mas el lector comprenderá fácilmente que, en relación con casi todos los puntos tratados en las próximas páginas, han existido diferencias de opinión—algunas de ellas, ciertamente, sobre extremos de una sutileza extraordinaria—entre hombres que se decían cristianos, produciéndose esas diferencias en una u otra parte, en uno u otro momento y, frecuentemente, casi de una manera continua.

En el siglo IV, la creencia en una segunda e inmediata venida de Cristo y el consiguiente fin del mundo había desaparecido de una manera bastante natural. De cuando en cuando, se levantan profetas cristianos para predicar la segunda e inmediata venida y para reunir pequeños grupos de creyentes en torno a ellos mismos. Así, en el estado central de Nueva York, en el ilustrado siglo XIX, los milenaristas se reunieron, llenos de confianza y ataviados con

blancas túnicas, a esperar el fin del mundo. Pero estas creencias milenaristas, como se las denomina técnicamente, son creencias de chiflados, al margen de la creencia cristiana formal y aceptada. Además, ha de observarse que, desde el punto de vista del destino del individuo, el cristianismo no ha perdido, de ninguna manera, el sentido de la inminencia y finalidad del juicio divino sobre los seres humanos: en la hora de su muerte, todo cristiano espera asistir a dicho juicio final.

El cristiano cree en un solo Dios, encarnado en la Santísima Trinidad, un Ser perfecto que creó este mundo y al hombre, pretendiendo que éste disfrutase de la vida feliz que se dice llevaba en el Jardín del Edén. Pero Adán, el primer hombre, a quien Dios había hecho libre para obrar, prefirió desobedecer a Dios, pecando. Como consecuencia del pecado de Adán, la Humanidad fué arrojada del Edén por ese Dios justiciero y condenada a llevar una vida imperfecta en la tierra. Sin embargo, Dios no abandonó a los suyos. Según el Antiguo Testamento, su pueblo elegido mantuvo vivo en este áspero mundo el culto de Dios, y tras de dos mil años de tinieblas, Dios envió a su Hijo unigénito, Jesucristo, a traer a la Humanidad la posibilidad de redimirse del pecado y de retornar, no precisamente al Edén, sino a un estado edénico; no en este mundo, sino en el cielo. Jesucristo, Dios hecho hombre, murió en la cruz para que todos los hombres tuviesen la posibilidad de no morir.

La posibilidad de la redención, la oportunidad de evitar la muerte a través de la resurrección de Cristo: he ahí el don. Para alcanzar la redención, el hombre tenía que ser un verdadero cristiano. Tenía que haber pasado por la experiencia emocional de la *conversión*, de la conciencia espiritual del don de la gracia, que Cristo había traído consigo. Tenía que ser un buen miembro de la Iglesia, disfrutando de buena consideración y conformándose a ciertos ritos prescritos: al ser recibido en el seno de la Iglesia le era administrado el sacramento del Bautismo, mediante el cual quedaba ritualmente limpio de sus pecados; a través del sacramento de la Eucaristía, participaba en la periódica renovación del milagro por medio del cual trajo Cristo la redención de la Humanidad; en caso de recaer en el pecado, era devuelto nuevamente a la plenitud espiritual, por medio de la confesión ante un sacerdote y por el sacramento de la Penitencia; el matrimonio era también un sacramento. Finalmente, y al aproximarse la hora de su muerte, recibía de las manos de un sacerdote, siempre que eso fuese posible, el sacramento de la Extremaunción, que le preparaba convenientemente para presentarse al juicio final.

El cristiano tenía, pues, su propia ley, que había de observar. Además, tenía que seguir ciertas prescripciones éticas, un tanto me-

nos imprecisas. En el siglo IV ya no era el cristianismo una secta de gentes humildes o rebeldes, que practicaban el comunismo de los bienes de consumo y desdeñaban el rango y las riquezas. El cristiano podía ser rico y podía ser lo que en este mundo se llama poderoso. En rigor, ya había moralistas cristianos que se lamentaban de que los cristianos ricos estuviesen tratando de comprarse la salvación, aunque no viviesen de acuerdo con los ideales cristianos. Estos ideales son, en parte, los de la mayoría de las religiones más elevadas: honestidad, bondad, modestia, sobriedad, una vida inclinada hacia el ascetismo, aunque no una vida de harpillera y cenizas para el cristianismo corriente. Y hemos de insistir en que la vida de los sentidos no era totalmente dañina, no era ni siquiera una simple etapa en el progreso del alma, y, desde luego, no era una simple fase de cualquiera de esos complicados cultos orientales basados en la metempsicosis. Para el cristianismo, este mundo no podía ser absolutamente malo, puesto que era Dios quien lo había hecho; para el cristianismo, este mundo ofrecía la oportunidad de llevar una vida ordenada, preparatoria de la vida perfecta de la salvación.

Además, aunque el cristianismo, en cuanto gran Iglesia, aceptó las desigualdades sociales y económicas de este mundo, la doctrina cristiana no dejó nunca de proclamar la igualdad de todos los seres humanos ante Dios. A las almas humanas no se les puede dar una categoría jerárquica. Cuando llegue el momento final, serán contadas entre las que se han salvado o entre las que se han condenado; pero ni el rango, ni la riqueza, ni el poder influirán en esa terrible decisión. En verdad, y para ser realistas, hay que admitir que las enseñanzas cristianas le han dicho al hombre corriente que el rango, la riqueza o el poder, si no barreras en el camino de la salvación, son de todas formas obstáculos que se interponen en el mismo. Ahora bien: para ciertos temperamentos, esta doctrina cristiana, firmemente proclamada, de la igualdad de las almas ante Dios, o carece de sentido, o es una especie de opio para hacer que el pobre siga siendo pobre. Nosotros podemos llegar, de una manera más modesta, a la conclusión de que dicha doctrina ha proporcionado a la cultura occidental una especie de estimación mínima de la dignidad del hombre, una separación tajante entre los seres humanos y otros seres animados.

El cristiano, por último, y especialmente el cristiano primitivo y el medieval, ante el espectáculo de una ciencia moderna en pleno desarrollo, creía que Dios y sus ministros (ángeles o santos) estaban tomando parte constantemente en cuantos sucesos acaecían en el mundo. El cristiano distinguía realmente entre los acontecimientos naturales, que eran usuales, y los acontecimientos sobrenaturales, que eran inusitados. Pero, evidentemente, no tenía ideas científicas o racionalistas sobre los hechos usuales de este mundo, y ni siquiera

creyó que lo normal fuese el término medio. Dios podía hacer cosas, y las hacía, que los hombres, los animales y los elementos no podían hacer por sí solos. Si se quiere, puede afirmarse que el cristiano era supersticioso, que vivía en un mundo de temores y esperanzas irracionales. Para el cristiano, Judas Iscariote había sido el décimotercero de una trama supremamente trágica, y no quería verse envuelto en nada que pudiera repetir, bajo una u otra forma, la maldad del trece. Por consiguiente, lo sobrenatural, si no tan corriente como lo natural, era en su mente, no sólo tan real, sino, frecuentemente, *tan predecible*. Era algo con lo que uno podía habérselas a través de las viejas y probadas formas religiosas. Era muy probable que el diablo hiciese su aparición, naturalmente; mas el cristiano conocía una manera—en los tiempos medievales conocía, en realidad, muchas—de exorcizarle. Ni el aspecto natural del universo ni el sobrenatural eran para el verdadero cristiano de un carácter fundamentalmente hostil. Ambos formaban parte de un plan divino, y el verdadero cristiano, aunque no debía estar nunca completa, indecorosa y pedantescamente seguro de su propia salvación, *sabía*, por lo menos, lo bastante para ajustar su conducta en este mundo tanto a los sucesos de carácter natural como a los sobrenaturales, y *creía* lo bastante para percibir que tenía entre sus manos una buena oportunidad de salvación.

LAS RAZONES DEL TRIUNFO DEL CRISTIANISMO

Existe una respuesta muy sencilla al problema de por qué el cristianismo se abrió paso entre los numerosos cultos antagónicos del mundo grecorromano: la de que es verdadero, y que la verdad prevalece por voluntad divina. No obstante, ni siquiera muchos perfectos cristianos—por lo menos, desde que se empezó a escribir en la época moderna sobre cuestiones históricocríticas y sociológicas—han podido resistir la tentación de aducir razones históriconaturalistas más concretas para explicar ese triunfo. Las respuestas han sido muchas y muy diversas, y, frecuentemente, motivadas por el odio al cristianismo. Algunos racionalistas anticristianos han sostenido que el cristianismo triunfó porque apeló a la ignorancia, a la superstición y a las flaquezas del esclavizado proletariado del mundo grecorromano. Otros han insistido en que el cristianismo ofrecía algo a todo el mundo, y que tomaba de todos sus competidores aquello que le era útil, sin la más leve sombra de remordimiento. Otros han puesto de relieve lo que hoy llamaríamos el lado escapista del cristianismo, su llamamiento a los hombres y mujeres cansados y defraudados en medio de una sociedad enferma.

Hemos de insistir aquí, como lo haremos en el transcurso de todo el libro, en que, considerando el triunfo del cristianismo como

un acontecimiento natural en el marco de la historia, muchos, muchísimos factores contribuyeron a ese triunfo. En el estado actual de nuestros conocimientos, nos es imposible sopesar y medir adecuadamente estos factores y convertirlos en una fórmula. No podemos sino insistir en que no ha habido ninguna explicación del crecimiento del cristianismo que no haya contenido *algún* elemento de verdad. No podemos más que recoger toda una serie de factores archiconocidos, e intentar proceder a un tosco ajuste de los mismos.

En primer lugar, tenemos toda una serie de factores que se centran en torno al aspecto sincrético del cristianismo. Este aspecto sincrético (el sincretismo es la combinación de elementos extraídos de distintas religiones) lo toman los partidarios de la simplificación como el factor que lo explica todo, aunque, por el contrario, no es más que una parte de ese todo. En los cultos misteriosos de los griegos, en el de Isis, en el de Mitra, en el judaísmo y en otros cultos del mundo helénico, se hallan *muestras* de casi todo aquello en que creían los cristianos: el aseo ritual, un dios que muere y que resucita, una virgen que da a luz un niño, un día del juicio, fiestas primaverales, fiestas del solsticio de invierno, diablos, santos y ángeles. Lo que no se halla, fuera del cristianismo, es ese *todo* constituído por la creencia y la práctica cristianas. Decir que el cristianismo tomó cosas de los otros cultos es, desde el punto de vista histórico-naturalista, una explicación del cristianismo ni más ni menos completa que lo que pudiera ser un estudio etimológico de las palabras empleadas por Shakespeare para explicar su grandeza. Naturalmente, es muy importante observar que el cristianismo contiene elementos de creencias y prácticas procedentes de distintas fuentes. Incluso puede ser cierto que esos pocos conocidos y los numerosos desconocidos que dieron forma a las creencias cristianas en los primeros siglos hiciesen gala de una singular habilidad al escoger aquí un retazo órfico y allá un trozo mitraico para componer la nueva fe. Pero este cuadro que presenta a los padres primitivos planeando deliberadamente los detalles de un culto, lo mismo que hacen los directores de una firma norteamericana al planear la venta de un nuevo producto, además de vulgar y ofensivo, es histórica y psicológicamente infundado. Los padres fundadores del cristianismo no fueron unos proyectistas tan deliberados, y sobre todo no fueron unos intelectuales de esa índole. La obra sincrética por ellos realizada fué, en gran medida, una obra inconsciente. El cristianismo tiene algo en común con el culto de Isis, por ejemplo, no tanto porque los cristianos pensasen deliberadamente en la Virgen María en términos isíacos como por considerar más bien que, tanto Isis como María, contribuían a satisfacer las necesidades de una consoladora figura materna.

En segundo lugar, hay también algo de verdad en el aserto de

que el cristianismo, con sus promesas de salvación en el otro mundo para compensar la pobreza, los sufrimientos y la opresión de éste, resultó ser una fe extraordinariamente atrayente para el proletariado del decadente Imperio romano; hay también verdad en el aserto, estrechamente relacionado con el anterior, según el cual el cristianismo representó para los fatigados, los aburridos y los hastiados, así como para los elementos naturalmente idealistas de las clases privilegiadas, o bien una manera extraordinariamente atractiva de escapar a un mundo que les disgustaba, o bien un estímulo para emprender la obra de mejorar ese mundo. El cristianismo, no tanto por sus orígenes sincréticos como por su firme repulsa a optar exclusivamente por este mundo o por el venidero, ofrecía un amplio campo de satisfacciones a los seres humanos. Cierto es que muchas de esas satisfacciones eran de esa clase que los psicólogos modernos sugieren cuando utilizan las palabras "compensación" y "escapismo", y para expresar las cuales nosotros hemos dispuesto siempre de una palabra muy corriente y muy buena: "consolación". Así, pues, hay verdad en la afirmación de que el cristianismo es una religión para los débiles, para los simples, para los oprimidos. Los Evangelios son muy explícitos en este punto.

En tercer lugar, el cristianismo ha realizado también notables progresos entre las clases superiores y los intelectuales, tanto griegos como romanos. En verdad, hallamos desde muy pronto abundantes ejemplos de conversiones a la secta despreciada, efectuadas por hombres y mujeres de buena familia. No cabe duda de que, desde el punto de vista del sociólogo, tales conversiones se asemejan mucho a la conversión al comunismo que en nuestros días realizase el hijo de un banquero. Es evidente que el cristianismo, durante los primeros siglos de su existencia, no apeló a los satisfechos. Los que se volvían hacia el cristianismo ya habían vuelto la espalda a las maneras en que habían sido educados. Pero es un error pensar en el llamamiento del cristianismo como en un llamamiento totalmente emotivo. La teología en desarrollo de la nueva secta era lo bastante compleja y lo bastante respetable, desde un punto de vista intelectual, para atraer a los hombres de aficiones filosóficas. Uno de los factores que intervinieron en el triunfo definitivo del cristianismo fué su teología, la cual había quedado perfectamente integrada en la tradición intelectual griega al finalizar el siglo II. En realidad, los debates teológicos tomaron entre los últimos griegos, en cierto sentido, el lugar de los antiguos debates políticos de la *polis*, y, al igual que sucedió con éstos, llegaron a calar hondamente en clases de la población que no eran corrientemente muy dadas a discusiones abstractas. En el momento culminante de la controversia arriana, un barbero de Constantinopla o de Alejandría

muy bien podía haber preguntado a su cliente si creía que el Hijo fuese, en efecto, coevo con el Padre.

En cuarto lugar, el cristianismo apeló todavía a otra clase de persona muy importante: a la persona activa, organizadora y "práctica". Una de las ilusiones que las gentes satisfechas y conservadoras alimentan algunas veces con respecto a los revolucionarios—*y los primitivos cristianos fueron revolucionarios*—consiste en considerar que los movimientos revolucionarios están dirigidos por gentes carentes de práctica. Cosa que es cierta solamente respecto a movimientos pequeños, marginales o inconsistentes, y, aun así, es muy probable que en tales movimientos haya unos cuantos hombres de aguda perspicacia. Los grandes movimientos revolucionarios atraen prestamente a los hombres que ven en ellos, sin duda alguna, una oportunidad para satisfacer sus ambiciones, para conquistar el poder e incluso para saciar su sed de riquezas, pero también a los que ven en ellos una oportunidad para conseguir limpiar este sucio y desordenado mundo y para hacer de él un lugar más habitable. Los que dirigieron la Iglesia cristiana primitiva, los diáconos, los sacerdotes y los obispos, son responsables de la admirable organización cristiana, los creadores de esas cualidades de vigor *político* interno con que el cristianismo ha superado tan notablemente a sus competidores entre los cultos orientales. Estos hombres, independientemente de lo que fuesen en otros aspectos, merecen esas benditas palabras norteamericanas de alabanza: "eficientes" y "prácticos".

En quinto lugar, el cristianismo heredó de sus orígenes judíos —y se las arregló para conservarlo durante los años cruciales de su desarrollo—un carácter de exclusividad que se conservó incólume a través de los tiempos. El cristianismo rehusó siempre entrar en alianza con ningún otro culto. Incluso el sincretismo cristiano—y ya hemos visto que, según nuestro entender, el cristianismo encierra elementos sincréticos—merece que se le aplique un término más fuerte que el de "tomar", ya que los cristianos se apropiaron, se anexionaron ciertas creencias y ceremonias, insistiendo celosamente en que constituían un monopolio cristiano. Es digno de notar que los demás cultos se comprometieron todos en la adoración al emperador. El cristiano no podía poner incienso en el altar del divino César y seguir siendo un buen cristiano. La tradición cristiana ha exagerado, sin duda alguna, los horrores de las persecuciones oficiales y extraoficiales a que fueron sometidos los fieles, como ha exagerado igualmente hasta qué punto los cristianos perseguidos preferían los leones a la apostasía. Empero, los cristianos eran perseguidos cuando los devotos de Mitra, por ejemplo, eran los favoritos del poderoso ejército romano. Y, hasta cierto punto, la persecución fortalece, de una manera puramente mundana, al grupo perseguido.

Como mínimo, la persecución empuja a los perseguidos a formar una unidad más eficiente y disciplinada. Y los primitivos cristianos disfrutaron claramente de esa unidad, a pesar de las herejías que, según disminuía la presión a que estaba sometido, iban proliferando.

Resumiendo la cuestión: desde un punto de vista histórico y naturalista, el cristianismo venció a sus competidores, no por una razón única, sino más bien por toda una concurrencia de factores favorables y *sometidos a una interacción mutua.* Su promesa de salvación fué una promesa tan concreta y atrayente como cualquiera de las de sus competidores. El hecho de que la salvación viniese sólo después de la muerte y de que fuese, en cierto sentido, más segura para los pobres, los humildes y los no privilegiados, prestó al cristianismo un enorme atractivo a los ojos de las masas proletarias del Imperio romano. Sin embargo, las sutilezas teológicas de la nueva fe ofrecían campo a los intelectuales, sus alcances místicos hicieron posible la evasión de este mundo a muchas almas emotivas e imaginativas, y los problemas prácticos de la organización de lo que evidentemente era una gran potencia en este mundo ejercieron un gran atractivo en los hombres prácticos y llenos de energías reformadoras. El sentido misionero, el sentido de alejamiento con respecto a los paganos y el sentido de superioridad sobre ellos; las persecuciones emprendidas por un Gobierno para el que la conducta de la nueva secta era de un carácter enigmático y probablemente traidor, todos estos factores reunidos hicieron que los primitivos cristianos laborasen y actuasen con fuerte espíritu de unidad. Los cristianos se mantuvieron unidos, los cristianos se ayudaron mutuamente por todos los ámbitos del Imperio. A la misma distancia de los tiempos de Cristo en que nos hallamos hoy nosotros de los primeros colonos de Virginia y Nueva Inglaterra, los cristianos estaban ya administrando el Imperio.

No se parecían ya mucho a los pescadores de Galilea que escucharan las palabras de Jesús. Empero, esas palabras seguían estando vivas, como lo están hoy. "Más liviano trabajo es pasar un camello por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de Dios." "Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad." "Por tanto, os digo: No os acongojéis por vuestra vida, qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir."

La comparación que acabamos de hacer es injusta, según esperamos probar, pero no es irreal. Hace ya unas setenta generaciones que los ricos, los soberbios y los muy preocupados por sus comidas, sus bebidas y sus atavíos se sientan plácidamente en la iglesia, escuchan los textos arriba citados y continúan siendo ricos, soberbios y estando muy preocupados por sus comidas, sus bebidas y su indumentaria.

Aquí hay, pues, un problema. El triunfo del cristianismo, ¿fué al mismo tiempo el fracaso del *verdadero* cristianismo, del primitivo cristianismo, del cristianismo de Jesús? Por cosas así, achacables a estas setenta generaciones, rebeldes de dentro y fuera de la Iglesia cristiana, la han acusado de abandonar la senda cristiana por la senda del mundo. Y han arrojado a la faz de estos cristianos triunfantes las palabras del propio Cristo: "Porque ¿de qué aprovecha al hombre, si granjeare todo el mundo y perdiese su alma?" Hora es ya de que emprendamos la difícil tarea de situar exactamente el lugar que ocupa el cristianismo organizado en la tradición de la sociedad occidental.

EL MODO DE VIVIR CRISTIANO

Tal vez esté cansado el lector de nuestra insistencia machacona sobre el hecho de que estamos escribiendo acerca del cristianismo desde una posición marginal, considerándolo como una serie de relaciones entre los seres humanos. Pero hemos de volver a insistir sobre esto, y de una manera muy firme, ya que, si se considera al cristianismo bajo ese aspecto, cabe esperar que el cristianismo triunfante del Concilio de Nicea, la religión oficial del mayor Imperio del mundo, sea completamente distinto del cristianismo de los pescadores de Galilea. Por otra parte, si se toma el Nuevo Testamento como la afirmación definitiva de la verdad cristiana, es obligado concluir, no precisamente que el cristianismo del siglo IV fuese diferente del cristianismo del siglo I, sino que el cristianismo del siglo IV no era cristiano.

Hagamos uso de una analogía profana. Los Estados Unidos de 1950 no se parecen mucho a la primitiva Nueva Inglaterra. Permaneced durante algún tiempo en Plymouth junto al peñasco, elegantemente recubierto y protegido, que recibe el nombre de Plymouth Rock; observad la multitud de turistas que llegan conduciendo sus coches, que descienden de los mismos para inspeccionar la roca (en medio de una profusión de comentarios, muchos de los cuales rebosan ingenio), que compran a los vendedores ambulantes objetos de recuerdo, baratijas y gaseosas, y vuelven a marcharse. Inevitablemente, se siente uno tentado a preguntar qué pensarían de todo ello los primeros colonos. ¿Reconocerían a sus descendientes, a sus sucesores? ¿O pensarían que esta América, con todos sus éxitos, había ganado un mundo, pero a costa de perder su alma?

A partir del siglo IV, los occidentales hemos sido siempre cristianos de una y otra especie. Por lo menos, hemos sido cristianos *profesos*. Sólo dentro de los últimos siglos les ha sido posible a muchos miembros de la sociedad occidental profesar abierta y colec-

tivamente el ateísmo, o el agnosticismo, o la teosofía, o cualquier otra religión distinta del cristianismo. Los descreídos declarados fueron muy raros durante los mil años de la Edad Media. Y dado que todos los hombres han sido cristianos, era inevitable que el cristianismo lo fuese todo para todos los hombres. San Francisco, Erasmo, San Ignacio de Loyola, Maquiavelo, Pascal, Wesley, Napoleón, Gladstone y John D. Rockefeller, todos ellos fueron cristianos. Es claro que puede afirmarse que sólo algunos de estos hombres fueron *verdaderos* cristianos. Mas no es posible clasificar a los cristianos como clasifica el taxónomo a las plantas; o, cuando menos, no se obtendrá en esa clasificación ese tipo de consenso a que llegan los taxónomos.

En rigor, y para evitar las abstracciones e irrealidades que inevitablemente acompañan a los intentos de generalización que se realicen en elevadas esferas, se hace preciso acudir a los mismos padres, a aquellos ciudadanos del Estado romano universal que buscaron en el cristianismo una manera de vencer las dificultades con que se enfrentaban en una sociedad pagana. En muchos aspectos, ellos son la flor y nata de la sociedad en que vivieron, hombres decididos a llegar hasta las raíces de las dificultades que percibían en torno a sí. No son, en la jerga moderna, simples escapistas. Algunos de ellos son eruditos, hombres que en otra sociedad y en otra cultura no hubiesen sido acaso más que eruditos, como, por ejemplo, San Jerónimo. Algunos son administradores innatos, vueltos hacia la inquisición intelectual y emocional a causa de la crisis que afrontaron, como San Ambrosio e, incluso, San Agustín. Otros son indagadores, reformadores, idealistas, perfeccionistas que no están contentos ni siquiera con el otro mundo, como Tertuliano. Pero todos ellos tienen en común un sentido misionero, la impresión de pertenecer a algo que va a traspasar los límites de todo lo que los hombres hayan conocido o sentido hasta ese momento. Todos ellos, aunque algunos sean unos pedantes y otros sean hombres de acción, convergen en una nueva fe aventurera, conquistadora y lozana.

Históricamente, la Iglesia cristiana ha permitido revestirse con el manto del cristianismo a una considerable variedad de modos de vivir y hasta una considerable variedad de explicaciones intelectuales. Todos nosotros estamos perfectamente familiarizados con la proliferación de sectas habida desde la reforma protestante del siglo XVI. Hay seguramente un amplio campo emocional e intelectual que se extiende desde el unitarismo hasta la suprema Iglesia episcopal, pasando por todos los matices religiosos. Pero ni siquiera antes de Lutero, en los días en que la Iglesia católica impartió la unidad religiosa al Occidente, fué doctrinaria ni totalitaria esa unidad, que no implicaba uniformidad.

Claro está que la misa, los dogmas, los catecismos y muchas

cosas más eran de un carácter uniforme. La lengua utilizada por el sacerdote en el culto era el latín. Existía un gobierno eclesiástico, jerárquicamente organizado, con atribuciones para resolver las disputas, si necesario fuese, por los medios más tajantes, incluso el de excluir a una parte de la comunidad cristiana. Todo esto, tan característico del cristianismo medieval, está establecido de una manera bastante perfecta en el siglo IV. Mas consideremos un cuadro, perfectamente posible, del sacrificio de la misa en el Occidente, durante los primeros siglos del cristianismo establecido. Aquí, en un monasterio, los monjes hacen una pausa después de su silenciosa labor en el jardín o en la biblioteca. Allí, en la corte de un caudillo germánico que se ha labrado un rico principado sobre las ruinas romanas, el capellán administra la Sagrada Eucaristía a la corte del príncipe, incluyendo a las numerosas concubinas de éste. En Roma, el mismo Papa oficia en una gran misa que se celebra en la basílica de San Juan de Letrán, a la que asisten mendigos, comerciantes, soldados, oficiales, todo lo que resta de una ciudad en decadencia. En una aldehuela francesa, un sacerdote cumple, a trancas y barrancas, con el ceremonial que a duras penas entiende, ante una congregación de obreros agrícolas analfabetos. Aquí al lado, en una villa que acaba de ser fortificada para hacer frente a la creciente amenaza de numerosas bandas de merodeadores, el dueño y señor, un galorromano orgulloso de su cultura, y en lo más profundo de su corazón y en su vida privada un verdadero pagano, bosteza descaradamente durante toda la misa, a la que su esposa le ha hecho asistir. En el Rin, una pequeña partida de soldados oye la misa oficiada por un capellán castrense, antes de salir en servicio de patrulla. La cuestión debe estar perfectamente clara: el modo de vivir, la *práctica* del monje, del caudillo, de la concubina, del comerciante, del mendigo, del campesino, del caballero y del soldado son, en verdad, muy diversos, muy diferentes en sus manifestaciones de lo que la teología cristiana quiere decir con la expresión "este mundo".

No obstante, el cristianismo ha estado impulsado siempre de una manera muy vigorosa hacia lo que los filósofos denominan monismo. En el fondo, lo que generalmente le hace a un hombre monista es la creencia de que el Universo ha sido creado, de una u otra forma, para girar en torno al *homo sapiens*, o, por lo menos, en torno a alguna parte o a alguna facultad del hombre. El cristiano no puede aceptar ese criterio pluralista según el cual el hombre es un organismo entre muchos, en un Universo que no ha sido destinado al hombre o cualquier otro organismo, en un Universo que, en realidad, no ha sido creado con un fin premeditado. El cristiano necesita comprender, ya que el cristianismo es una religión altamente intelectual. Mas necesita comprender de una manera total, com-

pleta, y no parcialmente, como el hombre de ciencia. Es cierto que algunos cristianos se contentan con aceptar una completa sumisión a un Dios que todo lo comprende, pero que no puede ser comprendido por sus criaturas. Pero, al igual que sucede con la postura análoga del místico (esto es, que este mundo sensorial es una ilusión), esta creencia en la impotencia final del hombre para comprender ha sido considerada en la historia del cristianismo establecido como herética, o como algo que bordeaba peligrosamente la herejía.

Este impulso hacia el monismo (y no meramente hacia el monoteísmo) ha sido, pues, uno de los grandes rasgos intelectuales del cristianismo. Y a pesar de los importantísimos distingos que ha hecho siempre el pensamiento cristiano ortodoxo entre este mundo y el otro, entre el cuerpo y el alma, entre lo natural y lo sobrenatural, el cristianismo ha resistido firmemente la tentación a aceptar un dualismo *formal*. De todas las herejías habidas en los primeros siglos, la que probablemente temía y odiaba más el ortodoxo era la de cierto franco dualismo, a duras penas cristiano, aunque de origen persa, conocido con el nombre de maniqueísmo. Los maniqueos resolvieron el problema de la teodicea dejando que Dios (la luz) y su satánico adversario (las tinieblas) luchasen por conseguir el triunfo, en algo parecido a una igualdad de condiciones. El Dios de los maniqueos era bueno, aunque no omnipotente. Los virtuosos de este mundo lucharían al lado de Dios, pero sin contar con la victoria. El cristianismo ortodoxo rechazó firmemente esta posición, que históricamente ha resultado muy atrayente para muchísimas personas, y nadie la ha rechazado con más firmeza que el más grande de los padres latinos, San Agustín, que había sido maniqueo antes de su conversión.

Ahora bien: este impulso hacia el monismo significaba en la práctica que el cristianismo ortodoxo, en cuanto cuerpo social, no llevaba hasta el extremo ninguna de sus doctrinas características, juicios y modos de vivir. De no haber procedido así, tendría que haber abandonado la gran reivindicación de su catolicidad, es decir, de su universalidad. Las doctrinas monistas no conducen, de ninguna manera, al compromiso y a la holgura, a través de cualquier secuencia lógica que sea; en realidad, sucede todo lo contrario. El idealismo monista o el materialismo monista pueden muy bien ser creencias sectarias, intolerantes y exclusivas. Fueron las necesidades prácticas de una gran Iglesia católica en medio de un Imperio universal—una Iglesia católica heredera, en cierto modo, del papel de un Imperio semejante—las que hicieron tan ilógica e inesperadamente amplio, y tan universal en su amplitud, al monismo cristiano. Es cierto que, en el fondo, el cristianismo es un monismo idealista, ultraterreno; pero hay algo que siempre lo ha

mantenido unido, como uña y carne, a este mundo. En el Occidente, hasta los monjes que huían de este mundo material emprendieron la labor de sanear los terrenos pantanosos y los lugares desolados, mejorando sus cosechas, copiando y catalogando los libros. Mortificaron ciertamente la carne, al menos mientras el impulso espiritual de su orden particular conservó su vigor. Después que ese impulso se debilitó, los monjes aceptaron muchas de las cosas de este mundo tal y como se presentaban, con el resultado de que se organizaran nuevas órdenes reformistas.

Y esto no es decir que el cristianismo sea la hipocresía organizada, como tantas generaciones de críticos racionalistas han afirmado en repetidas ocasiones. Lo que sucede más bien es que muchos de los hombres que guiaron al cristianismo organizado adquirieron muy pronto una especie de sabia paciencia al tratar con los seres humanos, una paciencia parecida a la que posee un buen médico. Todavía creían en el reino de Dios, pero no en la tierra, y, ciertamente, no en su época. Mientras tanto, ¿no era más sabio tomar las criaturas de Dios poco más o menos como son, y renunciar a cambiar su naturaleza por medios demasiado violentos? Después de todo, el propio San Pablo había admitido que, aunque lo mejor era la castidad, no era, desde luego, posible de una manera completamente universal, ni siquiera contando con la proximidad de la segunda venida de Cristo. El mismo Pablo prefiere que su rebaño se case a que arda.

A los elementos ultraterrenos, idealistas, del cristianismo no se les permitió jamás convertir la Iglesia en una reducida secta exclusivista, decidida a vivir de acuerdo con los más elevados ideales o—lo que es todavía más difícil—a dirigir a sus fieles de forma tal que estas masas viviesen de acuerdo con los más elevados ideales. En parte, y a través del monasticismo y de su insistencia acerca de las especiales características propias del sacerdocio secular, la Iglesia dejó que la minoría idealista desempeñase un cierto papel, y, según veremos en el próximo capítulo, consiguió mantener bajo su dominio, hasta los tiempos de Lutero, a los que realmente deseaban traer el paraíso—su propio paraíso divino—a la tierra, consiguiendo ese dominio, unas veces, por medio de la absorción, y otras, por la repulsión. Mas no por ello dejan de ser de una importancia extrema estas fases ultraterrenas de la creencia cristiana. Constituyen las verdaderas notas distintivas del cristianismo, que, actuando de consuno, hacen de éste algo más que una adaptación empírica y oportunista a un mundo complicado. Sobre esta materia se han escrito millones de palabras. Aquí no podemos hacer más que escoger algunas de las notas más claras.

Una de las más claras, y que constituye una especie de denominador común para todas las formas del cristianismo, es sencilla-

mente la que gira en torno a la desconfianza hacia la carne, actitud que rechaza la idoneidad de los apetitos de la naturaleza humana, de los instintos humanos, para dirigir la conducta humana. Esa desconfianza tiene su expresión intelectual—aunque más que una teoría es, evidentemente, un sentimiento muy profundo—en una de las doctrinas fundamentales del cristianismo, la del pecado original, la de la *maldad natural* del hombre (más adelante, veremos que la más formidable herejía moderna con que se enfrenta el cristianismo es la doctrina, primeramente popularizada por la Ilustración del siglo XVIII, de la *bondad natural* del hombre). Ese sentimiento de desconfianza en el hombre natural por la carne y por la sangre invade todo el campo del cristianismo y adopta numerosas formas. Nuestra freudiana época se inclina a creer que los primitivos cristianos estaban obsesionados por el sexo, que el pecado original de Adán y Eva consistió en el establecimiento de relaciones sexuales, que el apetito del hombre natural que es objeto de la mayor desconfianza por parte del cristianismo es el apetito carnal. Y la verdad es que en la literatura cristiana se encuentra una amplia base sobre la que asentar esa impresión. De todo el conjunto de los escritos cristianos podría extraerse una serie de casos capaces de mantener ocupado a un psicoanalista durante toda su vida.

Sin embargo, es más justo decir que la mayor parte del pensamiento cristiano desconfía de todo el hombre natural: de su apetencia por los alimentos, las bebidas, el juego, la lucha, la vanagloria, tanto como de los excesos sexuales. El cristianismo católico ha reservado siempre un lugar especial para los raros individuos que deseasen subyugar la carne, aunque, naturalmente, no se ha mostrado predispuesto a permitir que ese domeñar la carne lleve al individuo al extremo del suicidio. El cristianismo reformado ha sido menos afortunado con tales gentes, que, bajo la dominación del protestantismo, han tenido generalmente que trasladar su impulso ascético al campo de la reforma de la conducta de los demás en la tierra. Para una persona corriente, el cristianismo católico no ha recurrido a las medidas heroicas. En realidad, el modo de vivir católico tradicional no ha sido, en la práctica, tan diferente del modo de vivir de los griegos durante el período de la gran cultura como podría pensar un intelectual puro que partiese de la doctrina del pecado original y de los primeros escritos cristianos. Ya tuvimos ocasión de observar que, para los griegos del gran siglo, tan malo era el comer con exceso como el no comer lo suficiente, tan mala la glotonería como la abstinencia, y que el hombre sensato comía moderadamente, pero bien. Y así es el caso, efectivamente, con el buen católico. No cabe duda de que la glotonería era a los ojos del cristiano mucho peor que la abstinencia, o, por lo menos, más placentera y, por consiguiente, más peligrosa. En el fondo del sen-

timiento cristiano (acaso sólo del protestante), sobre esta materia hay algo que está perfectamente reflejado en el dicho popular "Más vale comer para vivir que vivir para comer". Pero es totalmente falso el criterio según el cual el cristianismo es una doctrina lúgubre y de que el cristiano no puede disfrutar del alimento, de la bebida y del amor en este mundo. La nota del ascetismo suena en el cristianismo, y ya se la escuche de una manera hostil, ya amistosa, siempre llega a nuestros oídos. Mas existen muchas otras notas que suenan simultáneamente, en cuerdas de una complejidad increíble.

Otra nota es la del desinterés, la de la abnegación. Nuevamente volvemos a encontrarnos con uno de los grandes problemas abstractos de la filosofía: el del individualismo y el colectivismo. Y nuevamente nos encontramos, en la inmensa literatura del cristianismo, con una gama casi completa que va de polo a polo. Desde cierto punto de vista, el cristianismo es una doctrina profundamente individualista que se ocupa de la salvación del alma de cada uno de los individuos. El cristiano, en los momentos más elevados de su existencia, se encuentra solo con Dios y es responsable sólo ante Dios. El Estado, la vocación, la familia, todo eso son distracciones de este mundo. Podría citarse al mismo Jesús para combatir los vínculos familiares:

> Y estando él aún hablando a las gentes, he aquí su madre y sus hermanos estaban fuera, que le querían hablar. Y le dijo uno: "He aquí tu madre y tus hermanos están fuera, que te quieren hablar." Y respondiendo él al que le decía esto, dijo: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?" Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: "He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana, y madre."

Y, sin embargo, es precisamente este pasaje el que muestra el camino hacia una fase del colectivismo cristiano. En la verdadera vida cristiana, todos los hombres son uno y los grupos subsidiarios una distracción, o, lo que es peor, algo que disimule el egoísmo del yo. Lo importante para el individuo es evitar toda suerte de triunfos personales sobre los demás, todos los éxitos conseguidos en una atmósfera de competencia, todas las cosas que realzan y agudizan su yo. Ahora bien: de la misma manera que el cristianismo, en cuanto gran religión mundial, y especialmente bajo su forma católica, no ha llevado jamás el ascetismo hasta el extremo, tampoco ha llevado hasta el extremo ese aniquilamiento del yo individual. Muchos individuos que han triunfado rotundamente en medio de una atmósfera de lucha y de competencia han sido cristianos declarados, y el mismo Napoleón fué un cristiano profeso. No obstante, ahí está el ideal de la abnegación. El cristiano trata de domeñar las exaltaciones más extravagantes del espíritu de competencia hu-

mana, trata de subyugar la petulancia, la brutalidad, la jactancia, el orgullo y otras manifestaciones semejantes del "hombre natural", manifestaciones de las que desconfía tanto como de la simple apetencia por el alimento, la bebida y el sexo.

Una tercera nota del cristianismo es la del lado opuesto a la abnegación. El cristiano no sólo debe dominar a su propio yo, sino que debe abrir su corazón amorosamente a todos sus semejantes. El hecho de que algunos cristianos quemasen, encarcelasen o impusiesen silencio, de una u otra forma, a aquellos semejantes suyos que discrepaban de ellos sobre cuestiones de carácter teológico, ha escandalizado con tanta frecuencia a los modernos racionalistas, que se niegan a escuchar esta nota de amor (caridad) en el cristianismo. Pero la nota está ahí, y sin ella el cristianismo es incompleto. Esta nota no es exactamente como la que designamos hoy con la denominación de humanitarismo sentimental, no es exactamente esa nota de las diversas formas de piedad por los criminales, los defectuosos, los fracasados y todos los demás tarados, que tan bien conocemos entre ciertos tipos de reformadores con espíritu de cruzada. Pues hay algo de una extraordinaria importancia, y es que el cristiano debe amar tanto al ganador como al perdedor, deber que no parecen reconocer los reformadores humanitarios más seculares. El amor cristiano, a pesar de todas sus afinidades con emociones más dulces, tiene un tinte férreo, un tinte de resignación y de humildad de cara a un Universo que no ha de moldearse totalmente de acuerdo con la voluntad humana. Porque el cristiano considera al pecado como un hecho. Debe perdonar al pecador, debe compadecer al pecador; debe incluso, en cierto sentido, amar al pecador. Pero no tiene que amar al pecador por su pecado, y al odiar el pecado tiene también que odiar, en cierto sentido, al pecador. Por encima de todo, no debe considerarse al pecado como una ilusión o como resultado únicamente de un medio ambiente físico y socialmente corrompido, o como resultado de influencias puramente humanas. El amor cristiano no puede ser, por consiguiente, un optimismo universalista en cuanto a la perfectibilidad del hombre, ni puede ser nunca puro humanitarismo.

Una cuarta nota del cristianismo es la que se refiere a la desconfianza en ciertas formas del pensar. Nos encontramos aquí con algunas dificultades de carácter semántico, del mismo tipo que las que son usuales en la esfera del alcance y la universalidad del pensamiento cristiano. El cristianismo no es antiintelectual en un sentido simple. Ya hemos visto que su teología es una estructura intelectual muy sutil y compleja. Y, más adelante, veremos que en su momento culminante, durante la Edad Media, el cristianismo organizado tuvo a la razón en la más alta estima. Pero el cristianismo ha desconfiado siempre de la forma de pensar que denomi-

namos hoy día con el nombre de "racionalismo"; ha temido siempre que la mente humana razonase lo sobrenatural. Y así, aunque es categóricamente injusto afirmar que el cristianismo se ha opuesto siempre a la plena libertad intelectual, y categóricamente injusto afirmar que la ciencia moderna se ha desarrollado a pesar del oscurantismo cristiano, hay un punto de verdad en estas afirmaciones extremistas. Como mínimo, el cristiano tiene que empezar en algún momento a creer aquello que no le prueban directamente su experiencia sensible, sus instrumentos y su ciencia. En rigor, el racionalismo puro debe seguir siendo para el cristiano una petulancia indecorosa de racionalista, lo que es un pecado acaso peor que la petulancia del sensualista o del fatuo. El hombre natural lo mismo puede pensar que codiciar lascivamente. Sólo el hombre espiritual puede tener fe, "la sustancia de las cosas esperadas, la evidencia de las cosas no vistas".

El cristianismo ha conservado firmemente su teísmo a través de los siglos. Este Universo es para el cristiano, en definitiva, un problema que tiene un carácter tanto intelectual como moral y emocional. Hay un Dios para el que no existen problemas, un Dios que—si nos es permitido utilizar, al hablar de Él, una expresión tan humana—entiende el Universo. A los hombres no les es posible ponerse en lugar de Dios, y, ciertamente, no pueden hacerlo a través de la actividad a que están habituados en sus mutuas relaciones cotidianas en este mundo. Por la libre y milagrosa intercesión divina, los hombres pueden llegar a adquirir, a través de una forma de actividad totalmente diferente, una especie de certidumbre que sobrepasa, con mucho, lo que nosotros llamamos conocimientos.

Aunque no puedan saberlo de la manera que saben, por ejemplo, que la encina nace de la bellota, los hombres pueden estar seguros de la existencia de Dios, de que el Universo no es el lugar enigmático, y hasta hostil, que le parece al hombre que piensa, al hombre que proyecta, al hombre que se preocupa; pueden estar seguros de que el Universo está hecho para el hombre, y como escenario del drama de su salvación. Es preciso que esta clase de actividad—y aquí hasta la palabra *actividad* es sospechosa desde el punto de vista teológico—mediante la cual llegan los hombres a esa certidumbre, y puesto que los seres humanos se encuentran tan irremediablemente sujetos a las palabras, reciba un nombre, al igual que otras actividades tienen el suyo. A esta actividad la llamamos *fe*. Fe que no es pensar, ni sentir, ni nada asequible al psicólogo o al fisiólogo que trabajan en su laboratorio, de la misma manera que el milagro de la Eucaristía no está al alcance del químico que se afana en el suyo.

El cristianismo, pues, es resueltamente teísta, y se mantiene firme en la creencia de que este mundo de los sentidos no es todo el

Universo. Pero—y ésta es la nota de la última cuerda que pulsamos—concede una enorme importancia, un enorme grado de realidad, a este mundo de los sentidos. Este mundo es el campo de experimentación para entrar en el otro. La fe del cristiano, que más arriba hemos tratado de separar tajantemente de otras actividades humanas, le enseña que estas otras actividades son indispensables para su salvación, y que hay que desarrollarlas adecuadamente aquí en la tierra. El buen cristiano es un hombre bueno, y es bueno en el sentido que tan explícita y claramente expusieron los antiguos moralistas griegos y hebreos. Más aún: el buen cristiano quiere que los otros hombres sean buenos, quiere acercar, tanto como le sea posible, este mundo imperfecto en que vivimos a ese otro mundo perfecto del que le habla su fe.

El cristianismo es, éticamente, una fe intensamente perfectivista. En muchos aspectos, como veremos por contraste cuando lleguemos a esa creencia optimista en la perfectibilidad humana, alimentada por nuestros antepasados durante el período de la Ilustración, en el siglo XVIII, el cristianismo es una fe pesimista que carece de ideas concretas propias acerca del progreso en este siglo y que posee, ciertamente, ideas muy claras acerca de este mundo como un valle de lágrimas. Y, sin embargo, mucho antes del siglo XVIII, mucho antes que se aceptasen las teorías del progreso y de la evolución, el cristianismo fué, en la práctica, una religión reformadora, deseosa de hacer de este mundo un lugar mejor para los seres humanos, un lugar más pacífico, más próspero, más amable, más decente. El cristianismo creía en el perfeccionamiento de este mundo, aun cuando no en el progreso formal.

Aunque la humildad es una de las más grandes virtudes cristianas, los ideales del modo de vivir cristiano pueden parecerle a un observador marginal de un carácter *aristocrático*, por lo menos tan aristocrático como el ideal del modo de vivir griego. Domeñar los apetitos groseros, extinguir enteramente los apetitos menos claramente sensuales, como los de la fama, la riqueza y el poder; mantener debidamente equilibradas la razón y la fe; trabajar tenazmente, pero dirigiendo siempre nuestras simpatías hacia el prójimo, con objeto de hacer de este mundo un lugar mejor: he ahí una forma de vivir que no ha sido nunca posible para la inmensa mayoría de los hombres. Empero, el cristiano tiene que procurar siempre que todos los hombres vivan de sea manera. Aquí está la verdadera diferencia entre los elevados e inaccesibles ideales del gran siglo de Grecia y los del cristianismo. El caballero griego, tal y como le vemos representado en Aristóteles, no espera elevar a los masas a su nivel, sino que está muy satisfecho dejando que esas masas proporcionen la base material sobre la que él pueda desarrollar la vida de lo bueno y de lo bello. El caballero cris-

tiano no puede ser nunca un caballero, en el sentido exclusivista que tiene en nuestros días esa palabra. Tiene que desear que todo el mundo sea auténticamente cristiano, tiene que extender las normas aristocráticas al campo de la democracia.

En líneas generales, muy en líneas generales, podemos decir que el *cristianismo organizado*, tanto el protestante como el católico, ha entrado, a través de los siglos, en lo que sus dirigentes creyeron ser compromisos necesarios con el mundo de la carne; que no ha intentado forzar las notas del ascetismo, del total aniquilamiento del yo, del amor a nuestro prójimo, de la superación sublime y mística de la prudente razón, del ardiente deseo misional de purificar este sucio mundo.

Ha suavizado el viento para el corderillo esquilado, y aun de una manera más decidida, según dirían sus adversarios, lo ha suavizado también para el esquilador. Es decir, la Iglesia ha tomado el mundo de los ricos y los pobres, de los santos y los pecadores, casi tal y como se ha presentado, y no ha buscado más que conservar las cosas de forma tal que no quedasen situadas a un nivel excesivamente desigual. Este cristianismo vulgar y carente de heroísmo ha estado expuesto a través de los siglos a dos clases de ataques: los procedentes del interior y los procedentes del exterior.

Los ataques procedentes del interior parten de hombres y mujeres que quieren impulsar al cristianismo más allá de los aludidos compromisos con la carne. Los intentos para comprender la experiencia cristiana desde fuera, mediante métodos histórico-naturalistas, la deforman inevitablemente. Pero seamos consecuentes hasta el final. En cierto sentido—sentido que nos hemos propuesto seguir deliberadamente aquí—, San Francisco de Asís, Calvino, Wesley y mistress Mary Baker Eddy, por diferentes que fuesen sus experiencias cristianas internas, fueron todos cristianos que atacaron al cristianismo formal y establecido en nombre de un cristianismo más puro y más ideal. Bajo otros aspectos, naturalmente, fueron personas muy distintas, y su obra en la tierra fué también muy diferente. Pero lo que debe resaltar con claridad meridiana es el modelo. En un momento y en un lugar determinados, un miembro cualquiera de la Iglesia empieza a considerar que ésta no hace honor a los ideales cristianos. La Iglesia parece dejar que los cristianos se hagan ricos y poderosos, que cometan adulterio, que sean afectados, vanidosos y ordinarios, siempre que no dejen de asistir a la iglesia. Y esto es algo que el rebelde no puede sufrir. Volverá a Cristo, purgará a la Iglesia de su laxitud, aguijoneará a los hombres y mujeres corrientes para que tomen la religión en serio.

Este rebelde idealista es un constante problema para los conservadores que administran las Iglesias cristianas, la católica y la protestante, de la misma manera en que administran la mayoría de

las instituciones humanas. No cabe duda de que estos conservadores dirían también, al menos en público, que ese rebelde es, en líneas generales, un elemento estimulante y una fuente de inspiración. Pero, al fin y al cabo, el conservador tiene que entendérselas con él. Hasta la aparición de Lutero, la Iglesia católica romana consiguió generalmente—aunque no siempre—dominar a estos rebeldes, absorbiéndolos en el cuerpo de la tradición cristiana, en cuyo seno desempeñaron sin duda el papel de una valiosa levadura. Tal parece ser, por ejemplo, y visto desde fuera, el sino de San Francisco de Asís, quien, con un trato más severo por parte de las autoridades de su Iglesia, podía haber sido empujado hacia la herejía. A partir de Lutero, los innovadores idealistas cristianos más extremistas han sido, en efecto, heréticos; se han amotinado, incluso separándose de ellas, contra Iglesias que no podían tener creencias fijas que pudiesen dar pie a que nadie se amotinase y hasta las abandonase. Amén de estos rebeldes extremistas, que también fueron extremadamente idealistas, siempre hay cristianos practicantes que están bastante más allá del centro, desprovisto de heroísmo, del cristianismo ordinario, es decir, hombres y mujeres que están continuamente espoleando a sus semejantes para que lleven una vida, aunque sólo sea un poquitín, más próxima a los ideales cristianos que la de la mayoría.

Los ataques procedentes del exterior rechazan los ideales cristianos, o muchos de ellos. El cristianismo organizado ha tenido que hacer frente a la dificultad de reconciliar sus ideales aristocráticos con la necesidad de llegar hasta lo vulgar y de aceptar este imperfecto mundo, al menos en cierta medida. También ha tenido que hacer frente a hombres que no gustaban de sus ideales, que no gustaban ni siquiera de los diluídos ideales que, en la práctica, aceptó el cristianismo en muchísimas ocasiones. Estos adversarios han sido muy numerosos y diversos, especialmente desde que, en los últimos cuatrocientos años, poco más o menos, han disfrutado de algo parecido a la libertad de palabra. Entre ellos se cuentan los hedonistas, los naturalistas, los hombres que consideran que los seres humanos deben hacer, hasta donde es posible, aquello que les venga en gana, que las necesidades humanas son esencialmente buenas, que el cuerpo humano es una cosa hermosa, que los placeres corporales son algo hermoso. Éstos son los hombres que encuentran al cristianismo, incluso en sus prácticas ordinarias, lúgubre, ascético, lleno de desconfianza hacia el cuerpo y sus placeres. Los adversarios del cristianismo incluyen a los materialistas filosóficos, a los hombres de mente dura que no gustan de Platón ni del autor o autores del Cuarto Evangelio, a los positivistas que retroceden ante las palabras *espíritu, fe* y *alma*. Incluyen a los verdaderos escépticos, hombres tan inseguros sobre las cosas del

cielo como sobre las de este mundo. También incluyen a todos los que, cualesquiera que fueren sus puntos de vista positivos acerca del Universo, niegan la posibilidad de lo sobrenatural, lo milagroso, lo divino. Incluyen a los sentimentalistas humanitarios que sostienen, rechazando la doctrina del pecado original, que los hombres son naturalmente buenos, y que algunos son malos sólo porque la sociedad los hace malos.

Los ataques procedentes del exterior han tomado en los últimos siglos una importancia que no tuvieron desde los últimos días del paganismo grecorromano. El cristianismo ha tenido que enfrentarse en los tiempos modernos, no simplemente con aquellos—como San Francisco—para quienes los cristianos no eran bastante parecidos a Cristo; ha tenido que enfrentarse también con aquellos para quienes el mismo Jesucristo fué un mito, o un lunático, o un hombre primitivo, o incluso un psicópata. En una palabra, ha tenido que recoger muchos guantes arrojados desde muchos sitios. La historia de los orígenes de todos estos retos, de su nacimiento y desarrollo, y de su colisión con los valores establecidos del cristianismo, ocupa una posición descollante en la historia de las ideas de Occidente.

VI

LA EDAD MEDIA

I

La misma expresión "Edad Media" constituye de por sí un juicio de valor originariamente de carácter peyorativo. Con esta denominación quisieron sus inventores caracterizar a ese período como un valle o depresión de mil años entre dos grandes cúspides: la Edad Antigua y la Edad Moderna. Dicha expresión y su derivado latino la palabra "medieval" quedaron firmemente enraizados en el lenguaje popular durante el período de la Ilustración, en el siglo XVIII. La división tripartita de la historia en Antigua, Medieval y Moderna había de cuajar plenamente en el siglo XIX, hasta el punto de ser utilizada por los occidentales en la historia de países tales como China, donde esa división carece de sentido en absoluto.

Sin embargo, una nomenclatura fija y convencional tiene a su favor una clara ventaja: la de perder casi todo su sabor original de alabanza o censura. La palabra "medieval" denota para nosotros el milenio que va, más o menos, desde el año 500 al 1500 de la historia europea. Los primeros siglos de esta Edad Media, desde el 500 al 900 ó al 1000, reciben todavía a veces la denominación de Edad de las Tinieblas, expresión a la que ni siquiera su constante uso puede librar totalmente del matiz de censura que envuelve. Se considera que lo que es el período genuino de la Edad Media va, con algunas superposiciones y mucha imprecisión, desde Carlomagno, en el siglo IX, a Cristóbal Colón, en el siglo XV. De la misma manera que al siglo V a. de J. C. se le suele considerar como al siglo del florecimiento de la cultura de la *polis*, considérase también generalmente al siglo XIII como el del florecimiento de la cultura medieval. Finalmente, esa cultura fué la de la parte occidental del viejo Imperio romano, con la adición de los nuevos territorios de la Europa central, Irlanda, Escocia y Escandinavia. La parte oriental del Imperio, constantemente mordida por los eslavos, los árabes y los turcos, perduró en Constantinopla hasta el año 1453. Mas su historia es realmente la historia de una sociedad aparte, y hasta su influencia cultural directa sobre el Occidente fué probablemente menor que la ejercida por el Islam.

La reputación de la Edad Media ha estado sujeta a grandes fluctuaciones durante los siglos que siguieron a su terminación. Sólo en fecha muy reciente, y entre hombres llenos de desdén por la

educación clásica, ha sido atacada la cultura grecorromana. Pero los escritores y artistas de los siglos XV y XVI sentían ya un hondo desprecio por sus predecesores medievales. Muchas de las famosas calumnias de que se ha hecho víctima a la cultura medieval, como, por ejemplo, la afirmación de que los filósofos medievales pasaban el tiempo discutiendo sobre el número de ángeles que podían descansar en la punta de un alfiler, tienen su origen en estos primeros años de los tiempos modernos. Las calumnias contemporáneas sobre la Edad Media revisten formas tan características como las de "mil años sin un baño". Y hasta el adjetivo "gótico", que ahora aplicamos en medio de encendidas alabanzas a la arquitectura de los tiempos medievales, fué originariamente un calificativo despectivo, equivalente a "bárbaro".

La reputación de la Edad Media llegó a su más bajo nivel a mediados del siglo XVIII, "el siglo de la prosa y la razón". El movimiento romántico de la generación siguiente, encabezado por sir Walter Scott, enamoróse profundamente de la poesía y de la irracionalidad de lo que en su pensamiento era la Edad Media. La gente empezó nuevamente a edificar al estilo medieval, y dícese que en una famosa Universidad americana se procedió a desgastar deliberadamente la nueva escalinata gótica, con objeto de que pareciese que había sufrido el paso de las generaciones, tal y como sucede con las escalinatas góticas auténticas. Durante el romántico renacimiento del Medievo, los niños jugaban a Robin Hood y los mayores iluminaban manuscritos y escribían baladas.

En las postrimerías del siglo XIX se registró una reacción que enfrió, aunque sin extinguirlo por completo, este entusiasmo por la Edad Media. Hoy día, el estudiante norteamericano medio se muestra bastante indiferente acerca de la Edad Media; y se inclina, en líneas generales, a condenarla de una manera vaga, por su carácter retrógrado y supersticioso. Pero hay una minoría, compuesta tanto por partidarios como por adversarios de la Edad Media, muy locuaces todos ellos, a los que debemos el problema principal que hemos de tratar en este capítulo. Para algunos (entre los que muchos, aunque no todos, son católicorromanos), la Edad Media—y especialmente el siglo XIII—representa la cima de las realizaciones humanas, una sociedad carente de la riqueza moderna y de la tecnología científica, pero provista de un equilibrio básico social y moral, de una justicia social práctica y de un modo de vivir cristiano, que sustituyen con ventaja la abundancia de material. Para otros—de los que, si no todos, muchos son positivistas, radicales, anticristianos y firmes creyentes en el progreso—, la Edad Media sigue siendo una época bárbara, supersticiosa, dominada por las castas, retrógrada, preñada de sufrimientos según una mayoría de los que constituyen este grupo, y de violencia y vulgaridad, según los restantes. Cada

uno de estos criterios aporta elementos importantes para la comprensión de la Edad Media; tomados todos ellos en su conjunto, sin modificaciones, son falsos.

LAS INSTITUCIONES DE LA CULTURA MEDIEVAL

Lo primero que hay que aclarar respecto a la cultura medieval es que hubo de edificarse lentamente sobre lo que, sin metáfora alguna, se puede denominar ruinas. La Edad de las Tinieblas, aun sin representar una completa ruptura en el complicado conjunto de hilos que nos ligan al pasado, asistió a la destrucción de muchos y al deshilachamiento de casi todos estos hilos. No podemos intentar medir aquí el alcance de esa destrucción, que probablemente era más acusada aún, si cabe, en las altas esferas de la política y de la administración y en la vida económica. Nadie podía emprender nada que tuviese cierta amplitud y extensión—negocios, empresas, Estado, cualquier clase de asociaciones—, excepción hecha, naturalmente, de la Iglesia católica. Durante estos siglos, la Iglesia fué la única institución *europea* que realmente trabajó y que realmente se mantuvo unida, ya que es extraordinariamente difícil considerar la tradición del Imperio romano, ni siquiera sus leyes, como instituciones persistentes y efectivas en esos siglos. Parece ser que, como máximo, sólo algunas municipalidades romanas siguieron funcionando. En el siglo x, la propia Iglesia había incurrido en un cúmulo de abusos: el matrimonio o el concubinato de los sacerdotes, la venta de prebendas eclesiásticas y toda suerte de concesiones al siglo que exigían a gritos la reforma.

De una Europa semejante llegó a desvanecerse casi por completo la civilización urbana. Las ciudades de la Europa occidental no eran más que mercados locales, y aquellas ciudades que se acercaban más a nuestra idea de la vida urbana eran generalmente centros de administración eclesiástica, sede de obispos o arzobispos, o villas que se desarrollaban en torno a los grandes centros monásticos. Los hombres vivían en su mayor parte en pequeñas aldeas campesinas, económicamente autárquicas. El comercio era muy escaso, y limitado casi todo él a los artículos de lujo o a los minerales necesarios para forjar las armaduras y espadas de las mesnadas del señor feudal. Las carreteras romanas fueron abandonadas, y los viajes hubieron de hacerse a pie o a caballo. La sociedad quedó tajantemente dividida entre los caudillos guerreros feudales por un lado y los campesinos y artesanos por otro. Casi no existía una clase media. Los señores feudales combatían entre sí, generalmente con detrimento de las cosechas y de otras propiedades de los pecheros. Pero, al menos, los campesinos no tenían que pelear.

Muchos otros hilos de la cultura quedaron casi totalmente sec-

cionados cuando los siglos VII y X llegaron a su más bajo nivel. La Iglesia conservó el pensamiento formal, y el latín no llegó nunca a perderse de una manera total. El latín de la Edad Media fué, no obstante, un latín simplificado y, en ocasiones, muy poco gramatical. Los nuevos escritos se ocupaban casi exclusivamente de cuestiones religiosas, siendo la mayoría de ellos simples compilaciones y comentarios de trabajos anteriores. Lo que a veces se denomina el Renacimiento carolingio de los siglos VIII y IX, asociado al nombre del emperador Carlomagno, apenas es algo más que un renacimiento elemental de un latín un poco más refinado, y la iniciación de la educación formal, característicamente medieval, de la que nos ocuparemos en seguida.

No debemos, empero, exagerar. En la cima, la Iglesia católica se mantenía unida, y en el fondo, en la vida local, en las cosas tocantes al individuo, muchos hilos se mantenían firmes. Es probable que, en líneas generales, la técnica de ganarse la vida estuviese sujeta a menos fatigas que lo que han podido pensar los historiadores del siglo XIX. La habilidad en la agricultura descendió mucho con respecto al nivel superior alcanzado por los romanos; pero este nivel había estado muy lejos de ser general en todo el Imperio. Es probable que la habilidad artística se resintiese también en un sentido técnico; la línea que va del maestro al aprendiz quedó interrumpida. A pesar de ello, en casi todos los siglos produjéronse excelentes obras talladas en piedra, y muy bien pudiera ser que lo que se perdiese fuese, más que la habilidad para reproducir la Naturaleza en el arte con una fidelidad fotográfica, el deseo de ejercitarlo. La típica habilidad del artesano para la confección de tejidos, armas, muebles, etc., pudo hacerse más basta, pero sin que, en manera alguna, se perdiese del todo. Los monjes que roturaban los bosques y drenaban los terrenos pantanosos introducían métodos nuevos, perfeccionaban, mejoraban, inventaban.

Gradualmente, fué restaurándose todo el edificio de la civilización, de forma tal, que sólo un ciego enemigo de las cosas medievales negaría la existencia de una cultura plenamente desarrollada en la Baja Edad Media, en los siglos XII, XIII y XIV. Incluso desde el punto de vista material, la cultura de los centros de este mundo nuevo—Francia, Inglaterra, los Países Bajos, la Italia septentrional, la Renania—llegó a un nivel tan elevado como el que alcanzaron los griegos y los romanos. Intelectual y emocionalmente, esta nueva cultura representa un modo de vivir que, como ya hemos observado, aún fascina a muchos de los que vivimos hoy en día.

La Iglesia siguió siendo en la Alta Edad Media el gran centro de la vida intelectual. Por primera vez en la sociedad occidental, hubo una educación sistemática y graduada, bajo un control común. No fué una educación universal, pero estuvo abierta para los niños

(con la excepción, desde luego, de las niñas), realmente brillantes y estudiosos, aunque procediesen de las clases más humildes. El control común no fué un control único y burocrático, como el ejercido por un Estado inspector de la educación; fué un control de la Iglesia católica, con sus numerosos órganos administrativos y educativos, con su clero admirablemente organizado y con una cabeza suprema en el Papa.

Las escuelas elementales habían crecido en torno a los centros monásticos, o como adjuntas a las catedrales, y, ocasionalmente, como escuelas de la ciudad. En ellas se enseñaban las cosas más elementales, y especialmente el latín, que ya no se hablaba como una lengua corriente, excepto entre los doctos. Obsérvese, sin embargo, que para los doctos el latín era tanto una lengua hablada como escrita, y los niños aplicados empezaban a utilizarla siendo muy jóvenes. La educación de las clases superiores, muy descuidada en la Edad de las Tinieblas, dotó gradualmente de una cultura o de una semicultura a un número muy elevado de nobles; pero, aun así, la mayor parte de la educación que recibían las clases elevadas se orientaba hacia las artes de la guerra, de la caza y del gobierno de los Estados.

La institución educativa característica de la Edad Media, y uno de los legados más importantes que nos ha dejado, es la Universidad. Junto con la misma Iglesia católica romana, ciertas Universidades, como las de París, Oxford y Bolonia, por ejemplo, son las instituciones humanas más antiguas, entre las que existen hoy en el mundo occidental, cuya vida se haya mantenido sin interrupciones. (Puede argüirse que Francia e Inglaterra son más antiguas como naciones; pero no son, ciertamente, instituciones políticamente ininterrumpidas.) La mayoría de estas Universidades iniciaron muy temprano su vida en la Edad Media, como escuelas eclesiásticas o similares. En los siglos XII y XIII esas Universidades habían alcanzado su forma característica: la de una asociación formal de profesores y escolares, unidos en un todo corporativo, disfrutando de una gran libertad e independencia respecto de las autoridades políticas, y gozando, por lo menos, de una posición libre dentro de la organización eclesiástica. Estas Universidades, después del oportuno examen, conferían grados, como el de bachiller, que calificaban al que lo recibía para desempeñar las ocupaciones más intelectuales, aunque muy pronto estableciose el doctorado para optar a los puestos más elevados.

Dichas Universidades agotaban la enseñanza sobre las materias que constituían la base establecida de la educación medieval: el famoso *quadrivium* (geometría, astronomía, música y aritmética) y el *trivium* (gramática, lógica y retórica). Nombres todos ellos que no deben desorientar al lector. En realidad, y bajo estos extraños nombres, yace oculta la mayor parte de lo que todavía cons-

tituye la base de la educación liberal. Las ciencias experimentales no tienen representación ahí, como tampoco la tiene, naturalmente, la asombrosa variedad de materias prácticas que va desde el motor de combustión interna hasta el éxito en el matrimonio, y que, de una u otra forma, se han introducido en el sistema educativo de los norteamericanos modernos. El estudiante medieval, después de aprender los elementos del latín como una lengua erudita viva, y la literatura, y las ciencias matemáticas *(quadrivium)*, podía proceder a estudiar una de las dos profesiones genuinamente doctas, las leyes y la medicina, o podía aspirar a lo que, en lo sustancial, es el equivalente de nuestra licenciatura y letras en filosofía. Tanto la filosofía como la literatura (latín) podrían parecerle extraordinariamente restringidas a un escolar moderno, habituado a la amplia lista *à la carte* de los cursos que se dan en una moderna Facultad. Pero, como ya veremos, el pensamiento formal de la Edad Media no dejó de luchar con todos los problemas más importantes del saber.

En el siglo XIII, la carrera universitaria vino a ser una parte, plenamente reconocida, de la organización social medieval en el dominio intelectual. Existía el *imperium*, o función de la administración política; el *sacerdotium*, o función sacerdotal, y el *studium*, o función erudita. Incluso existía, entre los mismos estudiantes universitarios, algo que nosotros identificaríamos como una vida universitaria. El contraste entre "ciudad y toga" data de los tiempos medievales. Los estudiantes jugaban, bebían, cantaban y organizaban todo género de bromas; y hubo motines estudiantiles que, con no poca frecuencia, iban acompañados de derramamiento de sangre. Todo ese conjunto estaba infinitamente menos organizado, era un espejo infinitamente más pequeño del mundo adulto que nuestra propia "cultura juvenil" norteamericana. Sin embargo, comparada con la vida de los jóvenes en Grecia y Roma, esta vida estudiantil medieval tiene un sabor muy moderno.

Los admiradores de la Edad Media—algunos de ellos estudiantes y eruditos muy distinguidos de ese período de la historia—han insistido en que el espíritu básico que informa el *studium* medieval fué muy diferente del de la moderna y más elevada educación. La ausencia en la educación medieval formal de una ciencia experimental formal, así como la presencia de una fe religiosa única y universalmente reconocida, constituyen diferencias evidentes, que caracterizan, no obstante, toda la vida intelectual medieval, y de las que volveremos a ocuparnos en momento oportuno. La diferencia que ha sido más generalmente observada es la ausencia, en los tiempos medievales, de nuestro agudo y moderno espíritu de competencia, la aceptación de la posición de uno en la vida. Y ciertamente, aunque, en lo que respecta a materias puramente intelec-

tuales, los escolásticos medievales fueron de una combatividad extraordinaria y parece ser que participaron de la vanidad, la agresividad y el anhelo de vencer en la polémica que caracterizan al erudito, los estudiantes pobres está claro que no esperaban utilizar la Universidad medieval como trampolín hacia la presidencia de un Banco o de un Consejo de Administración. Es posible que el estudiante medieval se haya consagrado con más intensidad a aprender por amor a la instrucción que el estudiante moderno. Pero, aun siendo esto así, el *studium* fué en muchos aspectos una carrera abierta a los talentos, y aquí, como en tantos otros rasgos de la Edad Media, llama poderosamente la atención el hecho de que, en una sociedad en donde se supone que todo el mundo conoce su lugar, se prodiguen tanto los codazos y los empujones.

La mayoría de los miembros del *studium*, incluso en la Alta Edad Media, habían recibido una u otra clase de órdenes eclesiásticas, y eran, en cierto sentido, una parte integrante de la Iglesia. Es cierto que la mayoría de ellos no tuvieron que curar a las almas, es decir, no tuvieron a su cargo una parroquia con los deberes sacerdotales inherentes al pastor de un rebaño, y la Iglesia se mostró, como es natural, menos severa en la inspección de sus vidas privadas que lo fué en la de los sacerdotes de las parroquias. Pero, en una medida difícilmente comprensible para nosotros, la Iglesia penetró y controló todas las actividades humanas, especialmente la actividad intelectual. Durante la primera parte de la Edad Media, el saber leer era considerado por sí solo como un signo de que el hombre que poseía esa capacidad era un sacerdote. De aquí la expresión, que todavía no ha muerto definitivamente, "beneficio eclesiástico", que quiere decir que si un hombre podía probar que sabía leer estaba seguro por ese solo hecho, en caso de hallarse en dificultades con las autoridades, de ser juzgado por un tribunal eclesiástico y no por uno ordinario. En la Edad de las Tinieblas todo trabajo que requería el saber leer, como, por ejemplo, llevar las cuentas y los registros, escribir cartas y redactar documentos, era realizado por sacerdotes, ya que solamente éstos tenían la educación necesaria para ello. Aunque este monopolio dejó de existir en la Alta Edad Media, el clero regentó una parte del trabajo administrativo del mundo entero mucho mayor que la que ahora tiene en sus manos.

En miles de parroquias rurales, y hasta en las parroquias de las ciudades, el sacerdote era el vínculo efectivo que las unía con el mundo exterior, con el mundo de las ideas, así como con el de las guerras, los impuestos y las intrigas. El sermón—aunque en la práctica católica no llegó nunca a desempeñar el papel abrumador que vino a representar en algunas sectas protestantes—fué, no obstante, un método de difusión de las ideas. En rigor, el púlpito propor-

cionó a la Iglesia medieval la enorme ventaja de monopolizar, de una manera casi absoluta, todos los procedimientos para influir sobre la opinión pública. Ante la inexistencia de periódicos, de la radio o de algo que se pareciese al profesor errante clásico (o retórico), solamente la Iglesia estaba en condiciones de desarrollar una propaganda eficaz. Por otra parte, las ideas sólo podían extenderse entre las masas de una manera verbal. El hecho de que el papado poseyese este equivalente medieval del poder que proporciona la prensa y la radio, es seguramente una de las razones que explican el hecho de que los papas medievales se mantuviesen firmemente, durante tanto tiempo, frente al creciente poder de los gobernantes seculares.

Finalmente, es a la Iglesia a quien debemos la conservación de la literatura griega y latina. Es claro que entre los cristianos hubo extremistas que consideraron la literatura pagana como obra del diablo y hubiesen visto con gusto su destrucción; incluso para el piadoso clérigo corriente subsistía en la imaginativa literatura pagana algo del atractivo de la fruta prohibida. A pesar de ello, los monjes siguieron coleccionando y copiando textos, tanto en Oriente como en Occidente. Las pérdidas fueron muchas y grandes, especialmente durante los largos años de la destrucción del Imperio romano. Pero quedó lo bastante para que conozcamos a fondo la cultura de los griegos y de los romanos. Y no es que la labor de los copistas monásticos se limitase simplemente a la transmisión de los clásicos. Copiaron también—de acuerdo con la expresión moderna, diríamos que editaron—los escritos latinos de los teólogos y filósofos medievales contemporáneos y los escritos vernáculos de los poetas y narradores medievales. Les debemos no sólo a Cicerón, sino también a Santo Tomás y la *Chanson de Roland*.

Los hombres instruídos por la Iglesia ejercían, pues, casi el monopolio de la vida intelectual. La Iglesia era la cátedra, la prensa, la editorial, la librería, la escuela y la Universidad. Sin embargo, faltaría a la exactitud quien pensase que la Edad Media estuvo dominada por el clero, y mucho menos dominada por una Iglesia fundamentalista, puritana y severa. Además, hay aspectos muy importantes en la vida intelectual medieval que no estuvieron, en modo alguno, monopolizados por los clérigos. Si las clases superiores de la Edad de las Tinieblas apenas fueron otra cosa que guerreros profesionales, al llegar la Alta Edad Media ya habían adquirido intereses de una amplitud mucho mayor en el campo de las leyes y de la administración, de la poesía y de la novela, en ese extraordinario modo de vivir que recibió el nombre de caballeresco, y hasta, de una manera ocasional, en el dominio de la erudición. El más grande de los filósofos medievales, Santo Tomás de Aquino, fué un italiano de noble cuna. En las literaturas ver-

náculas italiana, francesa, inglesa y otras, que fueron vigorosamente impulsadas por la Edad Media, hallamos toda suerte de elementos que forman parte de la vida popular, contando entre ellos muchos de un carácter licencioso y grosero, que probaban que el viejo Adán no había sido desterrado. Acaso no sería tan fácil para la Edad Media demostrar la relación entre el nivel del pensamiento formal y la vida del hombre ordinario como lo es, por ejemplo, para el siglo de Voltaire, Rousseau, Jefferson y sus compañeros de la Ilustración. Empero, la filosofía escolástica formal de la Edad Media no fué, en manera alguna, un sistema en el vacío. Precisamente a causa de la estructura de la sociedad medieval, a causa del prestigio de los clérigos, es por lo que la filosofía formal constituye un guía más seguro para las aspiraciones humanas corrientes que lo pueda ser en un período como el presente, en el que la filosofía es, en realidad, un objetivo académico extraordinariamente aislado.

LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA MEDIEVALES

En el pensamiento medieval, la teología fué, ciertamente, la "reina de las ciencias". El pensador medieval utilizó separadamente las palabras "teología" y "filosofía", aunque de hecho son dos palabras inseparablemente unidas. Había siempre un lugar para el misterio, para la fe; mas el teólogo, como el filósofo, fué un pensador, un hombre que razonaba sobre las cosas del Universo. Creía que, aunque ningún hombre podía penetrar enteramente en el lugar de Dios, semejante lugar existía no obstante, y, por medio del razonamiento, el pensador humano podía elaborar una serie de ideas, todo lo imperfectas que se quiera, pero útiles, y hasta esenciales, acerca de ese lugar divino.

Los pensadores medievales edificaron, naturalmente, sobre la base de la labor realizada por los primitivos Padres cristianos, y sobre las prácticas y actitudes de la Iglesia que ya hemos descrito en el capítulo anterior. De todos los escritos de los Padres, los más importantes para la Edad Media, y en realidad para todo el cristianismo subsiguiente, son los de San Agustín, obispo de Hipona, que vivió en las postrimerías del siglo IV y comienzos del siglo V. San Agustín procedía de un noble linaje romanoafricano, siendo su padre pagano y su madre cristiana (canonizada bajo el nombre de Santa Mónica). Murió en el año 431, durante el sitio que pusieron a su sede episcopal los vándalos, una tribu germánica. Es, pues, un hijo del mundo antiguo, aunque también es, en cierto sentido, un hombre del mundo medieval que, ciertamente, habría de adoptarle como el más grande de los Padres latinos.

San Agustín es una de las figuras más relevantes del pensamiento occidental, pareja a las de Platón y Aristóteles. No es posible leer

sus obras directamente, aunque sólo sea sus *Confesiones*, una de las pocas autobiografías que nos han quedado del mundo clásico. Gracias a este libro, así como a sus numerosos escritos polémicos de circunstancias, que se conservan casi sin excepción, y a esa obra magna y sistemática titulada *La Ciudad de Dios*, conocemos la personalidad de San Agustín mucho mejor que casi todas las demás figuras del mundo clásico. San Agustín está lleno de esas contradicciones y recovecos propios de una personalidad ricamente dotada y fundida en el molde del extraño mundo de la cultura romana en plena desintegración. Se siente uno tentado a pensar que San Agustín abrazó el cristianismo como el único principio sólido e integrador que se le ofreció en medio de un mundo de confusión; en otras palabras, que este descendiente de una familia de caballeros romanizados, y con sentido muy práctico, permaneció fiel a la equilibrada tradición romana, tan mundana y llena de sentido común. Sin embargo, San Agustín, aunque romano, fué de sangre africana. Igualmente, puede discernirse en él un impulso hondamente emocional, un sondeo en esas profundidades desde las que le llegó, de una u otra forma, la milagrosa paz de Dios. Al fin y al cabo, antes de su conversión al cristianismo había gustado casi todas las delicias carnales y muchos de los consuelos espirituales de este mundo, incluyendo el maniqueísmo y el neoplatonismo.

En San Agustín, obispo cristiano, subsiste esta extraordinaria actividad y esta tensión—tan cristiana—entre la carne y el espíritu. La carne ya no domina a San Agustín; el mundo es ya un mundo con el que un obispo puede y debe habérselas, a cuya ordenación y a cuyo rescate de los males del desorden puede contribuir con su esfuerzo. San Agustín, como San Pablo, poseía una incansable capacidad para la curación de las almas, y ese poder que tiene el hombre práctico para absorberse en los incontables detalles de una labor directora. Nótese que, en la pura tradición mística, el mundo, en cuanto lugar que ha de ser purificado, constituye una tentación diabólica más sutil y peligrosa que el mundo en cuanto lugar en el que poder revolcarse. Sin embargo, y visto al margen de esa tradición, San Agustín parece una especie—y una especie perfectamente genuina—de místico. Más que la tarea doméstica de una limpieza práctica, cuyos progresos parecerían evidentes, San Agustín emprende la tarea eterna e imposible de una perfecta limpieza espiritual. San Agustín estuvo en la Ciudad de la Tierra sólo para poder convertirla en la Ciudad de Dios. Es evidente que este espíritu ultraterreno o no fué el de una persona obsesionada en medio de sus quehaceres cotidianos o no habría seguido siendo obispo de Hipona. A pesar de ello, ese espíritu impregna la base de su doctrina y le da el puesto característico que ocupa en el pensamiento cristiano.

De toda esta vasta obra nos limitamos a señalar aquí tres aspectos. Primero, toda la obra de San Agustín tiene un carácter sintético y enciclopédico. Escribió sobre casi todas las cuestiones de doctrina y examinó minuciosamente las de mayor importancia. En muchos aspectos, su criterio es lo bastante importante para la experiencia cristiana latina como para servir de fundamento a la ortodoxia medieval. En San Agustín hallamos una fuente y unos cimientos admirables sobre la Santísima Trinidad, sobre los Sacramentos y, por encima de todo, sobre el múltiple alcance del drama cristiano del pecado y la salvación.

En segundo lugar, la gran obra de San Agustín, *La Ciudad de Dios*, expuso el punto de vista cristiano, la cosmología cristiana, en una forma que ha ejercido siempre un poderoso influjo sobre los hombres occidentales: la de una filosofía de la historia. San Agustín hizo del cristianismo, no un simple drama, sino un proceso en el tiempo. *La Ciudad de Dios* fué escrita, en parte, porque San Agustín deseaba refutar la generalizada acusación pagana según la cual la evidente y creciente debilidad del Imperio romano era debida al ultraterrenismo cristiano, por no decir, pura y simplemente, que era debida a la perversidad cristiana. San Agustín no tropieza con dificultades para demostrar que numerosas ciudades e imperios se habían corrompido y arruinado mucho tiempo antes que tuviese lugar la revelación del cristianismo. Está en la naturaleza de las ciudades de este mundo el decaer y corromperse. Sólo la Ciudad de Dios es eterna. Esa ciudad no está todavía en la tierra, aunque nos ha sido prometida incluso en este mundo; mientras tanto, Dios nos ha revelado la existencia de la misma y, a través de su Hijo Jesús, nos ha dado la oportunidad de convertirnos en ciudadanos de ella. Mas esa otra Ciudad de la Tierra sigue perdurando, y las dos ciudades están enzarzadas en una eterna guerra civil, hasta que, en el día del Juicio, sean finalmente separadas para siempre, dejando sus ciudadanos de verse desgarrados por la posibilidad del cambio de ciudadanía, y alcanzando los que se salven la eterna bienaventuranza y los que se condenen una tortura también eterna.

En tercer lugar (al menos, desde el punto de vista de un observador exterior), subsiste en San Agustín un aspecto que constituye una invitación constante a la herejía: la herejía del perfeccionismo; aspecto éste de su obra que resalta con claridad meridiana en lo que acaso fuese la más influyente de sus doctrinas teológicas: la del determinismo o predestinación; aspecto, también, que se agudizó a través del conflicto con Pelagio, monje británico que defendió el libre albedrío, desde un punto de vista un tanto herético. El problema fundamental, es decir, el de la libertad del individuo para elegir frente a una u otra forma del determinismo, es uno

de los problemas más antiguos con que se enfrenta el pensamiento humano. Ahora bien: el cristianismo ha encontrado siempre muy difícil admitir que los seres humanos puedan optar libremente (que posean libre albedrío), aunque sólo fuese porque semejante libertad parecería una derogación del poder infinito que el cristianismo atribuye a Dios. ¿Cómo es posible que un mísero gusano como el hombre quiera algo que Dios no haya querido? Dios lo es todo, literalmente, incluyendo mis pensamientos y los tuyos, mis deseos y los tuyos. Él ha hecho, y Él rige, tanto la Ciudad de Dios como la Ciudad de la Tierra. Si alguno de nosotros nos convertimos en ciudadanos de la Ciudad de Dios, no es porque tengamos el poder, por así decir, de naturalizarnos nosotros mismos, sino porque Dios nos ha elegido desde un principio como ciudadanos de ella, porque nos ha concedido el don irresistible de la Gracia. Este don de la Gracia—don que ningún hombre puede ganar, ni siquiera, en cierto sentido, merecer—es el libre don que Dios hace a sus elegidos, cuya salvación resulta posible por ello mismo, es decir, el escapar a las consecuencias del pecado original. Los hombres pueden anhelar la gracia, pidiéndole a Dios que les conceda ese don; pero la decisión definitiva es de Dios, el cual, en su infinita sabiduría, ha tomado ya todos sus designios, para toda la eternidad.

Todo esto es buena lógica (una vez que se postula un Dios omnipotente), y lo es muy especialmente en lo que respecta a los sentimientos, ya que, para el que está conmovido emocionalmente, la sumisión absoluta a un Dios semejante es el desvanecimiento completo de la propia personalidad, es la paz. Los hombres han agotado todas las metáforas imaginables para expresar ese consentimiento; nosotros hemos utilizado una muy vulgar y común, esto es, la del gusano. Sin embargo, y especialmente desde el punto de vista de los que se esfuerzan por hacer que las cosas marchen bien en este mundo, estas doctrinas deterministas presentan algunas dificultades. La más evidente de ellas no es, precisamente, la más común, aunque haya llenado siempre al ortodoxo sensible de preocupaciones: Si Dios ha determinado todas las cosas con antelación, ¿por qué no ha determinado los deseos de un hombre para emborracharse, o para robar, o para fornicar? Si el hombre no tiene libre albedrío, ¿cómo puede alcanzarle ninguna responsabilidad moral? Dios es responsable de todos los deseos del hombre; ¿cómo puede ofrecerles resistencia, si, resistiéndolos, resiste a Dios?

En la práctica, esta posición es adoptada muy raramente. Es un hecho probado que los que creen con más fervor en el determinismo actúan como si cada uno de sus actos fuese una decisión portentosa en pro de lo justo y contra lo injusto. No obstante, la amenaza lógica de la irresponsabilidad moral se cierne sobre todas las doctrinas deterministas, y hay algo en la naturaleza humana

ordinaria que se adhiere a alguna creencia, dictada por el sentido común, en la realidad de la elección individual, en el libre albedrío. En este aspecto, la misma Iglesia católica no es, en la práctica, más que agustiniana a medias. Y si acepta la tremenda necesidad del determinismo en razón de la majestad inefable de Dios, pues es obvio que el hombre no puede realmente resistir a Dios, no la acepta sin restricciones. Porque, en razón del drama que Dios quiere que tenga lugar en este mundo, y para que la lucha pueda llevarse a cabo de una manera real, hemos de aceptar para el hombre una especie de responsabilidad moral delegada.

Sin embargo, el determinismo extremado encierra otro peligro más general para la ortodoxia. Podría parecer que la idea de una gran fuerza irresistible, *que apartase a las cosas del estado de cosas vulgar, ordinario y obvio,* ofrece un gran atractivo a los hombres de temperamento fuerte y rebeldes al ambiente. Ahora bien: si el obispo de Hipona no estaba siempre, ni mucho menos, en un estado de rebeldía así, creyendo, por el contrario, que el libre albedrío del hombre puede conciliarse con el conocimiento previo e infinito de Dios, San Agustín, el místico, San Agustín, el ardiente amante de Dios, *fué* un rebelde de esa índole. El hombre que quiere que este mundo sea en gran medida lo que no es, parece probable que afirme saber cómo y por qué tiene que efectuarse ese cambio. El reformador—no siempre, pero sí con mucha frecuencia—necesita saber que sus planes son los planes de Dios, o los del Materialismo Dialéctico. Es muy significativo el hecho de que, después de San Agustín, dos de los grandes defensores del determinismo rígido, Calvino y Carlos Marx, hayan sido también dirigentes de grandes movimientos reformadores, movimientos que han sido inspirados, por encima de todo, por el desprecio a la vida rutinaria, vulgar, confortable y cotidiana. Dentro del catolicismo existe entre los grupos reformistas la tendencia a apelar a San Agustín, de la misma manera que los grupos conformistas apelan a Santo Tomás de Aquino.

Hay una línea, nebulosa e incierta en sus comienzos, que conduce desde San Agustín a la culminación del pensamiento formal medieval en el escolasticismo. Ahora bien: el escolasticismo es un sistema de pensamiento maduro, cuya madurez se ha producido en el seno de una de las grandes épocas de la cultura occidental. Sus obras originales son muy numerosas y se han conservado perfectamente, siendo muy copiosos los comentarios modernos que ha suscitado. Una vez más, y de acuerdo con los límites de este libro, no podemos hacer aquí más que sugerir ciertos problemas fundamentales y de interés en torno del escolasticismo, con la esperanza de que el lector acudirá directamente a algunos de los escritos de los escolásticos.

Antes hemos de observar, sin embargo, que el fondo del pensamiento medieval ofrece una historia fascinante en relación con esa clase especial de historia de las ideas que se ocupa de la transmisión del saber, del complejo estudio de los manuscritos, las traducciones y la fertilización del campo cultural. A la pequeña pero sólida masa de materiales conservados en Occidente durante toda la Edad de las Tinieblas vino a añadírsele, especialmente en el siglo XI, una masa de materiales traducidos del árabe. Los árabes, bajo las órdenes de Mahoma y de sus sucesores, habían realizado amplias conquistas en la parte oriental del antiguo Imperio romano, y, a mediados del siglo VIII, se habían extendido por España, Sicilia y el sur de Italia. En estas regiones se mantuvieron durante varios siglos, no siendo expulsados totalmente de España hasta el final de la Edad Media. Los historiadores anticlericales se han deleitado durante mucho tiempo exponiendo el contraste entre la libertad intelectual y las proezas de los árabes durante estos siglos, y la torpeza y el oscurantismo que encuentran entre los cristianos occidentales. Es un hecho probado que desde el año 700 hasta el 1100, poco más o menos, los árabes produjeron una clase muy activa de intelectuales, interesada sobre todo en la ciencia y en la filosofía. De su labor científica volveremos a ocuparnos en seguida. Desde el punto de vista filosófico, no fueron, en realidad, extraordinariamente originales, pero tuvieron acceso a los originales griegos, y especialmente a versiones de Aristóteles mucho mejores y más completas que las que estaban a disposición del Occidente. Dichos originales fueron traducidos al árabe, y a medida que el Occidente iba emergiendo de la Edad de las Tinieblas y las Cruzadas incrementaron los contactos cristianomusulmanes, y, sobre todo, a medida que las comunidades doctas que hemos descrito anteriormente se desarrollaron y aumentó su sed de poseer más libros, los traductores vertieron estas obras griegas del árabe al latín. Se dice que el más famoso de estos traductores, Gerardo de Cremona, que trabajó en Toledo (España), tradujo del árabe unas noventa obras.

He ahí, pues, los materiales originales del *trivium* y del *quadrivium*, y de las bibliotecas de nuevas obras, que aumentaban rápidamente su volumen e importancia, tanto griegas como arábigas, y, en el caso de ciertas obras matemáticas hindúes, traducidas todas al latín. Había, además, si no una imprenta, sí una extensa clase de abnegados copistas monásticos, buenas bibliotecas y centros de enseñanza. En rigor, a partir del siglo XI, activos pensadores que laboraban en estos centros para aumentar el acervo de materiales, estaban elaborando ya los fundamentos de la filosofía medieval. Para penetrar en el espíritu general de esta filosofía, asomémonos al problema que tal vez fuese el problema central de la época: el antiquísimo problema de los universales.

El problema, que ya hemos visto en Platón bajo una forma un tanto diferente, se centra para los pensadores medievales en la realidad de los conceptos de clase. El caballo constituye un ejemplo típico. Una posición extrema, la del *nominalista*, asevera que, aunque existen muchísimos caballos, individuales, separados, cada uno de los cuales es real, el concepto-clase "caballo" no corresponde a nada real y no es más que una simple conveniencia para el pensar humano, una mera palabra, una especie de taquigrafía intelectual. Porque aunque es verdad que *Dobbin*, y *Babieca*, y *Silver*, y *Bucéfalo*, son caballos individuales y separados—hecho que reconocemos dándole a cada uno de ellos su nombre propio—, no existe nada semejante a lo que pudiéramos llamar el "caballo en general". En verdad, ni siquiera una encina es *exactamente* igual que otra; pero no sería conveniente reconocer este hecho dando a cada encina un nombre propio. El nombre genérico es, pues, una conveniencia y no una realidad.

El punto de vista opuesto a éste es el del *realista*. El realista medieval sostiene que los caballos individuales no son más que aproximaciones imperfectas al caballo perfecto, al caballo ideal, que es el único real. Verdad es, admite el realista, que en este mundo sensible no encontramos a través de nuestras experiencias receptoras (o sensaciones) más que caballos individuales y separados; empero, el hecho de que podamos llegar al concepto del "caballo en general" debiera persuadirnos de que lo que hallamos mediante la alta facultad de la razón es más verdadero que lo que aprehendemos únicamente por medio de la experiencia sensible. Lo supremamente real no es lo individual, sino la clase.

Ahora bien: el nominalismo, si se le lleva hasta sus consecuencias extremas, es una doctrina de muy difícil reconciliación con el cristianismo. Tiende hacia una posición según la cual sólo existe aquello que puedo aprehender como individuo: un ejemplar ligado a mi conocimiento por medio de mis sentidos, o por medio de mis sentidos ayudados por instrumentos. Un caballo, una brizna de hierba y hasta un microbio, cuando se inventa el microscopio unos siglos más tarde: he ahí lo que es real para el nominalista. Pero ¿y Dios? ¿Y la misma Iglesia, considerada como cosa aparte de los individuos que la integran? Le es difícil al nominalista extremista hacer de esto algo muy real. Y, efectivamente, las implicaciones lógicas del nominalismo medieval le colocan en el mismo grupo de lo que más tarde había de llamarse materialismo, positivismo, racionalismo o empirismo.

El realismo presentaba también sus peligros desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana, aunque eran unos peligros menos apremiantes y menos evidentes. El realismo cuidó de Dios y de la Iglesia, de la justicia y de las demás ideas morales. Pero, al igual

que cualquier otra doctrina ultraterrena, corría el riesgo de caer en manos de un pensador muy lógico—o muy místico—que lo llevase a la negación de aquello a que a los hombres corrientes les es bastante difícil sustraerse, es decir, a este mundo vulgar en el que se come, se bebe, se trabaja, se calcula y se realizan otras actividades antiplatónicas. Y la Iglesia católica ha estado muy preocupada durante dos mil años por los hombres y mujeres corrientes, ansiando no alejarse demasiado de la mente y el corazón de los mismos.

Así, pues, el escolasticismo es, en cierto sentido, una doctrina de compromiso, y al más grande de los escolásticos, Santo Tomás de Aquino, se le ha llamado "el primer *whig*", del nombre que se les daba en el siglo XVIII a los estadistas británicos moderados y amigos del compromiso. Sin embargo, hay que subrayar el hecho de que en el pensamiento formal medieval había espacio para todo el espectro filosófico, acaso con la sola excepción del escepticismo, que, aunque dándose ocasionalmente en un hombre como el emperador Federico II, fué condenado casi unánimemente por los doctos. No debemos dejarnos inducir a error por expresiones tales como "la unidad medieval" ni por la idea de que, cuando la Iglesia estableció su supremacía en Occidente, no hubo ninguna oportunidad para discutir los problemas filosóficos fundamentales. Por el contrario, los escolásticos se combatían unos a otros, en la cátedra y con la pluma, tan vigorosamente como en cualquier otro gran período de la filosofía occidental. Uno de ellos, Abelardo, por ejemplo, es un nominalista bastante rígido, muy del gusto de los modernos positivistas, a quienes generalmente repugna la Edad Media; y recíprocamente, a los modernos que aman la Edad Media por su supuesta serenidad y ultraterrenismo, les suele repugnar Abelardo. En efecto, es fácil predecir la reacción de un hombre frente a la cultura medieval, observando su reacción frente a Abelardo. Pero Abelardo, como persona, fué en muchos aspectos el eterno filósofo protestador: vano, pendenciero, maravillosamente dotado para la polémica, un hombre que arrastraba en pos de sí a ardientes partidarios, totalmente desprovisto de humildad cristiana y situado siempre, por temperamento, frente a lo establecido, lo convencional, lo moderado, lo desvaído y contra los que triunfan en este mundo. Ahora bien: donde uno espera encontrar un temperamento así es en las sociedades libres: un Sócrates, un Tom Paine, un Bertrand Russell; pero, a menos que se desconozcan las ideas norteamericanas corrientes sobre la materia, se queda uno sorprendido de encontrar un temperamento semejante, y descollando de forma tan acusada, en plena Edad Media. La cuestión está en que la Edad Media fué, en su momento culminante, una más entre las sociedades libres de Occidente. Abelardo fué honrado en esa sociedad con una posición

relevante, y, naturalmente, sufrió la oposición de las gentes a quienes tan acremente atacaba. Sus enemigos le trataron ciertamente muy mal, pero sin conseguir relegarle al silencio.

En los mismos comienzos del pensamiento sistemático medieval, en el siglo IX, nos encontramos con Escoto Eriugena, una especie de prerrealista, un pensador que de tal forma se aproxima al neoplatonismo, que los siglos posteriores le consideran un tanto peligroso. Hacia finales del siglo XVIII encontramos en Duns Escoto otro ejemplo de los peligros que encierra el realismo escolástico, ya que dicho filósofo no se contentó jamás con los imperfectos argumentos utilizados por los hombres para probar la existencia de la perfección, sino que escribió críticas devastadoras sobre sus predecesores, tanto realistas como nominalistas. Duns Escoto compuso sus propios argumentos en apoyo de la posición realista, y sus obras vinieron a identificarse con esa idea de la extremada sutileza medieval que tanto contribuyó a aumentar el descrédito general del escolasticismo, al final de la Edad Media. Por otro lado, Guillermo de Ockham es el más famoso de los nominalistas extremistas. Llegó a considerar que su posición filosófica le impedía aceptar como razonables muchas de las doctrinas esenciales de la Iglesia. Como resultado de ello—y uno siente la tentación de decir que como buen inglés que era—, Ockham se inclinó por creer en dichas doctrinas a trancas y barrancas. En un lenguaje más formal, diremos que abandonó ese característico esfuerzo medieval tendente a demostrar que las verdades del cristianismo pueden probarse por la razón humana, y volvió a adoptar algo muy parecido a la posición de uno de los primeros padres, Tertuliano, cuando decía: *Creo quia impossibile* (creo *porque* es imposible).

Una posición de tal naturaleza es la que, como es lógico, habían adoptado al principio numerosos y ardientes místicos. En la esfera del pensamiento medieval abunda ese antiintelectualismo del anacoreta, del hombre flagelante y romántico. No es ello óbice para que el misticismo medieval no constituya en modo alguno una sola pieza.

La mayoría de los grandes místicos no fueron, en efecto, antiintelectuales, en el sentido de oponerse al uso corriente y ordinario de la razón como algo malvado e ineficaz. Vivían, simplemente, por encima de todo cálculo y a un nivel espiritual que ha hecho santos a muchos de ellos. La obra piadosa medieval más conocida, la *Imitación de Cristo*, atribuída a Tomás de Kempis, es un ejemplo admirable de contenido misticismo, que reconcilia y consuela a las gentes en lugar de aguijonearlas. En el último capítulo vimos que una de las notas permanentes del cristianismo es la desconfianza hacia el intelecto. Desconfianza que, ciertamente, aparece en una era tan cristiana como la medieval. Adam de San Víctor,

San Bernardo, San Francisco de Asís... La lista de los que se opusieron a la apelación escolástica a la razón es larga y variada.

En el punto culminante de la cultura medieval del siglo XIII encontramos, pues, esa variedad y espontaneidad en las reflexiones filosóficas que ya registramos en el gran siglo de Grecia. Pero, también como en Grecia, existe aquí un equilibrio, un punto medio, una medianía dorada. En la Edad Media, ese equilibrio lo representa el escolasticismo maduro, que es uno de los esfuerzos más afortunados que jamás se hayan llevado a cabo para resolver la tensión existente entre este mundo y el otro, entre lo real y lo ideal. Los escolásticos maduros apelaron a la razón, pero a la razón actuando sobre las bases establecidas por una autoridad: la autoridad de la Iglesia, secundada por la de Aristóteles. Su razón no fué esa fuerza inquieta, experimental, fundamentalmente descontenta y no conformista, que ha sido muchas otras veces en la historia humana, incluyendo, probablemente, la nuestra. Es cierto que hemos citado a Abelardo como un ejemplo de esta especie de razón revolucionaria; pero Abelardo está muy lejos de ser un buen escolástico. El buen escolástico posee esa humildad intelectual que al intelectual no conformista le parece cobardía.

En algunas de las doctrinas teológicas que adoptaron su forma definitiva en estos años puede encontrarse un ejemplo excelente de esta fuerza moderadora, pero intelectual en el fondo, que es el pensamiento formal medieval. La apariencia y la realidad de la Eucaristía, por ejemplo, plantearon, un tanto crudamente, el eterno problema cristiano de este mundo y el otro. Los elementos podían no ser pan y vino, pero no podían evitar el tener la apariencia y el gusto del pan y del vino. La otra salida, la ultraterrena, era simplemente la de negar que los elementos, una vez consagrados, fuesen de ninguna manera otra cosa que el cuerpo y la sangre de Cristo; la salida terrenal era la de aceptar los elementos como pan y vino, y decir que éstos no hacían más que simbolizar a Cristo, refrescando la memoria de Cristo en el comulgante. El último camino ha parecido siempre a los católicos ortodoxos una salida peligrosa, ya que elimina el milagro y abre otras brechas a la irrupción de la razón o del sentido común. Y aunque la Iglesia católica ha encontrado siempre un lugar para la razón y para el sentido común, ha procurado mantenerlos en el lugar que ha creído más adecuado para ellos.

La característica doctrinal medieval de la transustanciación, formalmente aceptada por el cuarto Concilio de Letrán, en 1215, después de varios siglos de debates entre los teólogos, adopta un firme criterio ultraterrenal, aunque conservando el decoro del sentido común. El pan y el vino tienen *sustancia* (del latín *substantia*), una esencia o carácter básico, y *accidentes* (del latín *accidentia*),

las cualidades que sentimos, vemos y gustamos y que, en condiciones normales, nos ayudan a formar un conocimiento aproximado de esa sustancia. Por el milagro de la misa, el sacerdote cambia la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, pero no efectúa cambio alguno en los accidentes, que siguen siendo los del pan y del vino. Nosotros no gustamos nada más que los accidentes y nunca la sustancia, de manera que al tomar la comunión gustamos, naturalmente, lo que siempre gustamos en la mesa de nuestro hogar. El químico sólo analiza accidentes y nunca sustancias, de manera que el químico que impíamente analiza el pan y el vino consagrados no puede informar de la existencia de ningún cambio. Pero existe el cambio, el cambio milagroso de la transustanciación, que excede a nuestros sentidos, aunque sin quebrantarlos jamás.

Las primitivas doctrinas de la redención, aunque no presentaban peligros tan graves de herejía como las de la Eucaristía, carecían de profundidad lógica y emocional. Los padres de la Iglesia primitiva descansaban en la doctrina de la redención, según la cual Cristo había venido a rescatar al hombre de las garras de Satanás por medio de sus sufrimientos en la cruz. Creencia perfectamente aceptable para los hombres corrientes y que gozó de una gran popularidad durante siglos enteros. Pero semejante rescate parecía a mentes más sutiles casi una transacción comercial; además, situaba a Dios en una postura indigna de su omnipotencia y majestad. El primero de los grandes realistas medievales, y tal vez el más creador de los pensadores medievales en el dominio de la teología, San Anselmo, introdujo en la doctrina de la expiación una explicación lógica, mucho más satisfactoria, de la manera en que Jesús trajo consigo la redención. El pecado de Adán contra Dios no podía cancelarse por una especie de teneduría de libros ni por medio de transacción alguna con el diablo. El hombre debía una reparación a Dios, reparación que no podía hacer en el estado de desgracia en que se hallaba. Jesús, como Dios, podía tomar la iniciativa necesaria para pagar la deuda, que, efectivamente, pagó con sus sufrimientos de hombre. Jesús era sin pecado, como Dios y como hombre, y, por consiguiente, podía expiar libremente el pecado de Adán; podía, por así decirlo, satisfacer, mediante su intercesión, la justificada cólera de Dios contra sus criaturas. Jesús, el perfecto, adoptó voluntariamente la imperfección—y el sufrimiento inherente a la imperfección, ya que padeció como hombre—con objeto de que los hombres pudiesen dar el primer paso, de otra manera imposible, hacia la perfección humana. Ésta es una doctrina sutil y, para muchas mentes modernas, una tontería. Pero constituye un intento—que para el ardiente temperamento ultraterrenal es un intento peligroso—de dar satisfacción al elemento

intelectual que hay en el hombre. Una vez más, sería mucho más sencillo decir, haciéndose eco de Tertuliano, que Jesús salva de una forma que es siempre insondable para el hombre, obligado a engarzar las palabras para formar sus pensamientos.

Pero no era ésta la argumentación escolástica, y, más concretamente, la del más grande de los escolásticos, Santo Tomás de Aquino, quien, aunque murió a la edad de cuarenta y nueve años, dejó una obra escrita extraordinariamente voluminosa. Dos de sus obras, la *Suma contra los gentiles* y la *Suma teológica*, son enciclopedias del saber y la filosofía medievales; pero enciclopedias sistemáticas, en donde todo está coordinado con arreglo a un punto de vista central, y no una simple información miscelánea reunida, como en una enciclopedia moderna, por orden alfabético. El punto de vista central es el del cristianismo católico ortodoxo, interpretado por un realista moderado (en el sentido medieval de la palabra, que es el que hemos venido utilizando en este capítulo); por lógico ordenador que nunca se siente tentado por los excesos, ni siquiera en cuestiones de lógica; por un prodigioso erudito que siempre se las arregló para mantenerse vinculado, fuese como fuese, al mundo del sentido común.

Para Santo Tomás, este mundo es un mundo sensible, aunque en manera alguna un mundo sereno, dichoso y fácil. En lo fundamental, Dios proyectó este mundo como el lugar adecuado para el hombre, a quien creó a su imagen y semejanza. Es evidente, por tanto, que ninguna actividad humana de importancia, como es la del pensar, puede ser contraria a sus designios, ni pueden considerarse en sí mismas erróneas las demás actividades evidentemente naturales del hombre. Claro está que existen muchas posibilidades de que los hombres yerren, y la vida en este mundo es una lucha constante contra el auténtico poder del mal. Pero Dios nos ha dado a su único Hijo y, con la Iglesia fundada por su Hijo en la tierra, nos ha dotado de un guía infalible para cumplir la tarea de hacer su voluntad.

Así, pues, Santo Tomás de Aquino partió de la autoridad de la fe revelada, de esas verdades que poseemos directamente de Dios; según Santo Tomás, todo nuestro pensar, *si se piensa rectamente*, no hace más que confirmar esas verdades, ayudándonos en nuestra vida cotidiana a aplicarlas. En el eterno problema cristiano de la fe contra la razón (recuérdese el *credo quia impossibile)*, este escolasticismo tomó una posición muy firme; no hay problema, puesto que no hay oposición entre la fe y la razón rectamente entendida. Si un hombre engarzaba una serie de argumentos y llegaba a una conclusión contraria a la creencia de los católicos ortodoxos, lo que sucedía era sencillamente que tal hombre había cometido una falta de lógica, y el uso correcto de la lógica indicaría rápidamente dónde

estaba su error. Santo Tomás de Aquino, como la mayoría de los escolásticos posteriores, se deleitaba en el juego de inventar argumentos contra las creencias aceptadas, enfrentándolos con una serie de argumentos aún más ingeniosos, que generalmente sobrepasaban un poquitín los más simples requerimientos de la fe, para reconciliarlos después, con una habilidad intelectual que recordaba la habilidad de un perfecto atleta para coordinar con precisión matemática todos sus movimientos. Metáfora ésta bastante precisa y expresiva, ya que el atleta, como el pensador escolástico, debe evitar los excesos y los defectos, la precipitación y el retardo, y debe concentrar la energía precisa en el lugar preciso. Para Santo Tomás, la lógica justa era el método redivivo, y otra vez completamente entendido, de Aristóteles. Ya hemos observado que el propio Aristóteles fué por temperamento un centrista, que no aceptaba el otro mundo ideal de Platón y que no tomaba, en modo alguno, este mundo tal y como es. La estimación aristotélica del propósito de la vida humana se ajustaba admirablemente con las tendencias perfeccionistas del cristianismo. El método aristotélico de pensamiento, que había de partir de verdades evidentes, y que había de seguir tejiendo una consistente y nítida trama de proposiciones por medio de un proceso aparentemente natural para la mente humana o, por lo menos, para la mente occidental, encajaba perfectamente con la aceptación escolástica de las verdades reveladas y con el hábito escolástico de reflexión. Habréis oído calificar a este proceso de pensamiento con el nombre de deducción, y casi de una manera segura habréis sido llevados a contrastar desfavorablemente dicho método con otro proceso de pensamiento, al que los triunfos de la ciencia moderna han revestido de un carácter respetable, conocido con el nombre de inducción. En realidad, ese contraste es un contraste demasiado simple, por no decir falso, del que volveremos a ocuparnos cuando lleguemos a la gran figura de Francis Bacon.

De momento, obsérvese que, si se trabaja utilizando este método de deducción y se dan media docena de pasos sin comprobar los hechos (es decir, dando de lado a la experiencia sensible), es muy probable que se llegue a una conclusión que no esté de acuerdo con esos hechos, cosa que no será necesariamente desastrosa, a menos de que el que así actúe sea una especie de científico experimental, o a menos que, al igual que un médico o un mecánico, dicha persona esté esforzándose por trabajar al nivel del sentido común, de forma similar a como trabaja el hombre de ciencia. Se puede desear, por ejemplo, como deseaban los escolásticos, hallar normas de conducta que satisfagan nuestros deseos de llevar una vida recta. Se puede desear encontrar algo mejor que los hechos. Se puede desear ver adónde nos conduce nuestra mente, como hace el mate-

mático. Para todos estos fines y para otros muchos, la deducción nos servirá perfectamente, en especial si, como los escolásticos, dejamos nuestros pensamientos, por lo menos de cuando en cuando, y dirigimos la atención a los hechos de la conducta humana.

Santo Tomás de Aquino posee, ciertamente, una base de la que jamás se aleja demasiado, ni siquiera cuando emplea sus más sutiles y "escolásticos" argumentos. Dicha base está constituída por el conjunto de verdades reveladas de la religión cristiana, completadas por el sentido común y por una experiencia adquirida a través de las relaciones humanas más diversas e interpretadas por una mente esencialmente moderadora y conciliadora, con libre acceso a las obras de los Padres, de los primitivos escolásticos y, en particular, de Aristóteles, el cual es citado frecuentemente en la *Suma* con la simple denominación de *el Filósofo.*

He aquí un ejemplo de la mentalidad y del método de Santo Tomás. Es una parte relativamente poco importante de la *Suma teológica,* pero que resulta bastante fácil de seguir, y expresa con mayor claridad que otros trozos de más enjundia, como el que trata del libre albedrío, por ejemplo, hasta qué punto es capaz Santo Tomás de acercarse al sentido común. En ocasión de hallarse discutiendo las condiciones específicas del "primer estado del hombre", el estado de inocencia antes de la caída, llega a plantearse —haciéndose una pregunta que, por extraño que pueda parecerle a los hombres modernos, tiene una larga tradición en la literatura— cómo eran los niños en un estado de inocencia. Y, más específicamente todavía, si nacían con un vigor físico tan perfecto que podían utilizar plenamente sus miembros ya al nacer, o eran como los niños humanos de hoy en día, pequeñas criaturitas desvalidas. En el Jardín del Edén podía pensarse que cualquier forma de desvalimiento desmentiría la perfección, y ya que Dios estaba haciendo la vida humana tan diferente de lo que había de ser después, bien podía haber hecho fuerte y perfecto al infante humano desde un principio, o haber dispuesto, incluso, que los hombres y las mujeres naciesen adultos. Y, en verdad, la tradición perfeccionista y ultraterrenal tendía a hacer del Edén un lugar lo menos terrenal posible, cosa que no encontramos en Santo Tomás, pues incluso su Edén era todo lo "natural" que pudo hacerlo.

> Sólo por la fe sustentamos verdades que están por encima de la Naturaleza, y todo lo que creemos descansa en alguna autoridad. Por consiguiente, al hacer cualquier aseveración, debemos guiarnos por la naturaleza de las cosas, excepto en aquellas que están por encima de la Naturaleza y que nos son conocidas mediante la autoridad divina. Ahora bien: está claro que es tan natural como conveniente a los principios de la naturaleza humana que los niños no tengan fuerza suficiente para usar de sus miembros inmediatamente de nacer. Porque, en proporción con otros animales, es natural en el hombre el que posea un cerebro mayor. Por consiguiente,

es natural, habida cuenta de la considerable humedad del cerebro de los niños, que los nervios, que son instrumento del movimiento, no sean aptos para mover miembros. Por otra parte, ningún católico puede dudar de que sea posible que un niño tenga, nada más nacer y mediante el poder divino, el uso de sus miembros.

Ahora bien: sabemos por la autoridad de las Sagradas Escrituras que *Dios hizo al hombre recto* ("Eclesiastés", 7, 30), de una rectitud que, como dice Agustín, consiste en la perfecta sumisión del cuerpo al alma. Como, consiguientemente, en el estado primitivo era imposible hallar en los miembros humanos nada que fuese repugnante a la bien ordenada voluntad del hombre, era imposible que esos miembros dejasen de ejecutar los mandatos de la voluntad. La voluntad humana, sin embargo, está bien ordenada cuando se inclina a realizar actos que convienen al hombre. Pero no son unos mismos actos los que convienen al hombre en todas las estaciones de la vida. Debemos concluir, pues, que los niños no deben poseer la fuerza suficiente para usar de sus miembros con el fin de realizar toda suerte de actos, sino sólo con el de realizar aquellos que convengan al estado de infancia, tales como el mamar y otros semejantes.

En este pasaje, aparentemente trivial, hay muchas cosas típicas del tomismo: la clara supremacía que se le concede a las "verdades que están por encima de la Naturaleza", que profesamos por la fe y que recibimos por medio de la autoridad divina; la fácil aceptación de la omnipotencia divina; la creencia de que Dios prefiere generalmente dejar que la Naturaleza siga su curso; el que haya en la acción humana una "idoneidad" que se conforma a las leyes observables de la Naturaleza; que estas leyes de la Naturaleza están llenas de significación en cuanto a la vida humana, y, finalmente, la apelación a la autoridad, representada en este caso por el Antiguo Testamento y por San Agustín.

Es cierto que la lectura de Santo Tomás está erizada de dificultades para un seglar norteamericano del siglo XX, aunque no son mayores que las que ofrecen Kant o el mismo Aristóteles. Parte de la dificultad reside, pues, en el hecho de que Santo Tomás es un filósofo profesional de una gran capacidad técnica y que tiene el interés propio del técnico por esos refinamientos y esa precisión que escapan al aficionado. Especialmente en la *Suma teológica*, escribió con toda la sencillez que pudo, ya que no es precisamente a sus compañeros de profesorado a quienes dedicaba la obra, sino a los estudiantes serios. Sin embargo, no cabe duda de que parte de las dificultades que un hombre moderno y sin preparación encuentra para leer a Santo Tomás radica en los supuestos, sobre manera diferentes a los nuestros, de que parte un filósofo medieval, y en lo extraño que para nosotros resulta el clima intelectual de la Edad Media. En cuanto a esta última singularidad, volveremos a ocuparnos de ella más adelante, cuando intentemos el esfuerzo que vamos a tener que realizar para expresar con palabras cuál era el *Zeitgeist* de la Edad Media.

A pesar de dichas dificultades, debe quedar claro que Santo Tomás pertenece al grupo de los grandes sistematizadores filosóficos del pensamiento occidental. El suyo es un sistema bellamente constituído, que ha sido elogiado por su excelencia, tal vez un poco a regañadientes, incluso por los modernos positivistas y materialistas que discrepan de casi todo lo que es verdadero para el escolasticismo. Es un sistema que, en líneas generales, asienta al hombre con toda comodidad, aunque sin exagerar ésta, en un mundo comprensible para la mente humana, en un mundo que los seres humanos no podrán transformar completamente, pero al que pueden adaptarse. El mundo de Santo Tomás es un mundo cristiano al que el hombre pertenece y en el que está como en su casa. El sistema de Santo Tomás es, por último, un sistema maravillosamente equilibrado, que sustenta la teoría del justo medio en todos los grandes problemas de la filosofía y haciéndolo con la facilidad de una habilidad suprema. Nuevamente se nos ofrece la imagen del atleta y pensamos en el equilibrista caminando sobre la cuerda. Pero Santo Tomás nunca es espectacular, y no parece jamás esforzarse por alcanzar ese punto medio al que nos hemos referido antes. Eso constituye, para utilizar una palabra favorita suya y que le conturbó mucho menos de lo que pueda atormentar y pueda angustiar a nuestra era, tan atormentada en el sentido literal de la palabra, parte de su *naturaleza*.

Como sucede con la mayoría de las equilibradas realizaciones de esa naturaleza, es obligado que la de Santo Tomás parezca desvaída a los ojos de muchos espíritus ardientes, curiosos o descontentos por la razón que sea. Santo Tomás no es un cruzado. Al igual que Burke, pretende reformar para conservar. No ríe nunca, jamás se abandona a los riesgos de la ligereza. La teología y la filosofía eran en sus días, naturalmente, materias de una suprema seriedad. Mas Santo Tomás no tenía ni el más ligero matiz de ironía. Acabamos de advertir que el Edén de Santo Tomás era tan natural como le fué posible hacerlo. Probablemente carecía de toda concepción emocional del Edén y poseía una gran cantidad de sentido común.

Pero no debe pensarse que hace intervenir jamás al sentido común para corregir o aliviar la enorme carga de sentido no común que soporta el cristianismo, así como toda la especie humana. Santo Tomás, que al autor de este libro le parece, ciertamente, muy poco místico, no deja por ello de cargar sobre sus hombros la herencia concreta del misticismo cristiano, del ultraterrenismo cristiano, con admirable facilidad y soltura, sin luchar contra él, sino considerándolo como parte de un legado recibido. Y hace la paz con esa herencia, domeñándola en cierto sentido. Santo Tomás no es el filósofo adecuado para el cristiano que ansia asaltar el cielo: es

un filósofo admirable para el cristiano que busca la tranquilidad de ánimo y un filósofo conturbador para la tranquilidad de ánimo del no cristiano.

LAS TEORÍAS MEDIEVALES SOBRE LAS RELACIONES HUMANAS

Nos hemos esforzado por exponer la forma en que los filósofos y los eruditos medievales, trabajando con los materiales legados por los Padres de la Iglesia y con muchos de los que recogieron de la tradición clásica, llegaron a la filosofía formal que denominamos escolasticismo. Ya hemos visto que el pensamiento formal medieval ofrece un campo de actividades casi tan amplio como el del pensamiento clásico; y nos hemos encontrado con que el sistema culminante del escolasticismo es la moderación de Santo Tomás, que todo lo abarca y que está muy próxima al eclecticismo y al sentido común. La respuesta medieval a los grandes problemas fué muy diferente de la respuesta griega; los métodos de pensamiento medieval no fueron, en cambio, tan distintos, razón por la cual los escolásticos pudieron utilizar con tanta facilidad a Aristóteles. En cuanto a los problemas de alguna menor importancia, aunque sin dejar por ello de ser grande, de la conducta humana y de la organización política, la respuesta medieval tiene también un carácter de novedad. De una manera inevitable, en el dominio de la moral y de la política, las ideas cristianas acerca del bien y del mal, así como las circunstancias concretas de la vida medieval, resaltan con más claridad que en los campos, más abstractos, de la teología y la filosofía. Y, por encima de todo, es sobre manera difícil eliminar de entre los problemas de las relaciones humanas ese, tan acuciante, de la relación que pueda haber entre la teoría y la práctica, problema que un metafísico suficientemente decidido puede desdeñar, calificándolo de desatinado o de indigno de nuestra preocupación.

Se ha sostenido a veces que el abismo que separa lo ideal de la práctica en las relaciones humanas alcanzó su máxima profundidad, para el hombre occidental, en la Edad Media. Ahora bien: el problema de la relación existente entre el tipo ideal y la realidad de la sociedad es un problema permanentemente de nuestra tradición. Y Platón tenía plena conciencia de ello. Es muy difícil registrar gráficamente la extensión de dicho abismo, como puede hacerse, por ejemplo, con la diferencia existente entre el objetivo que se propone un movimiento caritativo y las aportaciones recibidas. Es perfectamente concebible que, si pudiésemos medir en distintas sociedades occidentales el abismo que separa al ideal de la realidad, podíamos hallarnos con una constante. Los que afirman que el abismo alcanzó su mayor profundidad en la Edad Media, razonan

de la manera siguiente: En la esfera de lo ideal, la Edad Media proporcionó a los hombres una vida ordenada y bien organizada; la Iglesia cuidaba de las almas de los hombres, la nobleza feudal mantenía el orden civil, los campesinos y los artesanos trabajaban, sin envidias ni rivalidades, en obras útiles; un nexo bellamente ordenado ligaba mutuamente a los hombres en el cumplimiento de sus derechos y deberes, desde el porquero hasta el emperador y el Papa; cada hombre conocía su lugar y se sentía seguro y dichoso en él; era ésta una sociedad de *estados legales*, en lugar de la loca competencia e incertidumbre de la sociedad moderna; mas era una sociedad donde el concepto cristiano de la igualdad de todos los hombres ante Dios había colocado, por así decir, una firme base bajo los pies de los más humildes y los más pobres; en una palabra: una sociedad ordenada y estratificada, de hombres moralmente libres.

En la práctica—y los que mantienen una postura hostil frente a la Edad Media pueden citar detalles horrendos—, incluso en el siglo XIII, "el más grande de los siglos", y hasta en ese centro de las realizaciones medievales situado en la Europa del Noroeste (lo que hoy son Inglaterra, los Países Bajos y Renania), se daban guerras constantes y bandidescas entre los barones feudales; corrupción, holgazanería, mundanidades y cosas aún peores entre el clero; entre las grandes masas, pauperismo, enfermedades endémicas, hambres frecuentes, estallidos de la guerra de clases; en una palabra—y en el mejor de los casos—, toda la maldad y todos los infortunios que son propios de la especie humana; y acaso, en algunos aspectos, un poco más agudizados de lo que es habitual.

El abismo existente entre lo ideal y lo real se da en todas las sociedades. Apenas es preciso que se nos recuerde el abismo que hay entre la teoría y la práctica democrática norteamericana. Las afirmaciones expuestas exageran el inocente perfeccionismo del *debía ser* de la Edad Media y exageran también (acaso con más fuerza) las miserias del *es* de la Edad Media. Sin embargo, hemos de insistir nuevamente en que hay un punto de verdad en la generalizada opinión de que existe una notable diferencia entre la teoría y la práctica medieval, entre las excelentes intenciones de los moralistas medievales y lo que, incluso un admirador tan decidido de la Edad Media como Henry Osborn Taylor, llama su "sucia realidad".

La amplitud de esa diferencia acaso sea debida, en parte al menos, al hecho de que, durante la Edad de las Tinieblas y los albores de la Edad Media, la clase intelectual se encontraba más alejada de la vida cotidiana del toma y daca que en otras sociedades occidentales. Puede ser que, enfrentados con los desórdenes, el fracaso de la autoridad central y la recaída parcial en la barbarie de la Edad de las Tinieblas, los dirigentes intelectuales de la nueva sociedad en desarrollo tendiesen a ignorar la importancia

del hombre y de las disposiciones fijas que vinculan a cada hombre a un papel determinado en el seno de la sociedad. Sea como fuere, lo que llama la atención es el hecho de que los ideales morales y políticos de la mayoría de los pensadores medievales se enderezan hacia una sociedad estable. Mas, a partir del siglo XI, la sociedad medieval fué de hecho una sociedad dinámica, creciendo en población, riqueza y dominio técnico sobre los recursos materiales, y, por consiguiente, sujeta a los esfuerzos y tensiones que, según se inclinaba a suponer la teoría social de la época, no existían. Sin pretender agotar el tema citando a escritores aislados, tomemos un aspecto concreto y característico de la cuestión, y tratemos de dar realidad al problema.

Una de las diferencias polares más comunes de la teoría y de la práctica sociales es la que se da entre una sociedad de castas y una sociedad de una movilidad social individual completa. En uno de los polos, cada individuo nace para ocupar un lugar en la sociedad—un empleo, una renta, un papel social, un sistema de opiniones—, que conserva durante toda su vida. La sociedad ideal de Platón se halla muy cerca de este extremo, según algunos de sus intérpretes, y es claro que las abejas y las hormigas viven realmente en esta clase de sociedades. En el otro extremo hay una sociedad en la que todos los miembros de la misma gozan de toda la libertad que cabe en relación con la de todos los demás, en la que cada individuo hace lo que le parece deseable en un momento dado, en donde nadie está ligado a un empleo, a la familia o a la posición social; en una palabra, a un estado legal. Naturalmente, jamás ha existido una sociedad de esta naturaleza, pero podemos decir que muchos norteamericanos consideran que nuestra sociedad está compuesta por individuos libres, móviles e iguales; y podemos decir, además, que nuestra sociedad está de hecho, en relación con las sociedades humanas que ya periclitaron, más cerca que la mayoría de ellas del polo de la movilidad social individual. El dicho, tan corriente en los Estados Unidos, de "tres generaciones en mangas de camisa", constituye un ejemplo excelente de esta actitud.

Ahora bien: un dicho de tal naturaleza no habría tenido sentido para los hombres de la Edad Media. Pero, en las postrimerías de la Edad Media, semejante dicho no estaba, en modo alguno, totalmente divorciado de los hechos. El siglo XV, especialmente, asistió a la ruina de numerosos nobles feudales y a la opulencia de numerosos mercaderes y favoritos de la corte. En teoría, entre los escolásticos, y hasta entre pensadores cuya instrucción era más bien jurídica que teológica, la sociedad era un todo o un organismo perfectamente dispuesto, del que los individuos eran partes o miembros. En el *Policraticus* del siglo XII, escrito por un monje inglés,

John de Salisbury, tenemos una exposición completísima de lo que vino a llamarse la "teoría orgánica" de la sociedad. Según John de Salisbury, el príncipe es la cabeza del cuerpo de la comunidad; el senado (cuerpo legislativo), el corazón; los jueces y los gobernadores de las provincias, los ojos, los oídos y la lengua; los oficiales y los soldados, las manos; los recaudadores de contribuciones, el estómago y los intestinos, y los agricultores "corresponden a los pies, que constantemente hienden la tierra". Esta metáfora, o, si se considera que merece un nombre más ambicioso, esta teoría orgánica del Estado o de la sociedad, es la metáfora favorita de los que desean oponerse a los cambios. Pues es evidente que el pie no trata de convertirse en cerebro, ni la mano siente envidia del ojo; todo el cuerpo se encuentra en su mejor estado—así como también sus partes—cuando cada una de esas partes hace aquello para lo que la destinó la Naturaleza.

El obrero del campo, el herrero, el comerciante, el abogado, el sacerdote y el mismo rey tienen asignada todos ellos una parte de la tarea divina en la tierra. El pensamiento medieval insiste continuamente en la dignidad y el valor de todas las profesiones, incluso de las más humildes; y, naturalmente, la persona más humilde de este mundo podía esperar gozar en el otro de una bienaventuranza tan completa y eterna como la de cualquier rey. Aquí no se encuentra ese desprecio por la clase de los hombres de estómago, y ni siquiera la indiferencia con respecto a ellos, que son tan comunes en Platón. Además, la teoría política medieval no es en manera alguna absolutista. Podría darse por supuesto que en una sociedad organizada, tal y como se presenta en este sistema de pensamiento, no habría medio de resistir a los actos de un superior. Y, ciertamente, los pensadores medievales no fueron democráticos en el sentido de creer que el pueblo tenga derecho a destituir a sus gobernantes. La famosa declaración de Jefferson de que debía haber una revolución cada diecinueve años, poco más o menos, habría escandalizado a la mayoría de estos pensadores; no hubieran llegado ni siquiera a entenderle. Pero nunca sostuvieron, como tal vez hubiesen podido hacerlo en estricta lógica, que, puesto que Dios ha ordenado la autoridad y la dignidad de la forma en que se encuentran en este mundo, hemos de conservar el *statu quo*.

Pronto dieron con una salida para este dilema. Dios ha dispuesto un orden jerárquico en este mundo y ha hecho de la relación superior-inferior una de las piedras-clave de su obra en la tierra. Para expresar esta relación, se utilizó en la Edad Media el característico término de *dominium*, que fué por primera vez usado en este sentido, a principios del siglo XIV, por Egidius Romanus, un apologista del poder papal. Si yo estoy colocado por encima de

ti, tú me debes servicio y yo tengo *dominium* sobre ti. Mas yo puedo abusar de *dominium*, puedo tratarte como si fueras un simple animal y no un alma inmortal. En ese caso, no ejerzo *dominium* (autoridad), sino simplemente *proprietas* (posesión, propiedad). El *dominium* es la relación humana justa y honesta; la *proprietas* es la relación humana injusta e insufrible. Se puede poseer una cosa, pero no una persona. Debes aceptar mi *dominium*, pero debes rechazar mi *proprietas*, si su ejercicio ultraja tu sentido moral. Ningún hombre debe ser tratado por otro como una cosa, como un instrumento. Si el mismo príncipe abusase del poder que Dios le ha conferido, dice John de Salisbury, puede matársele, en justicia, como a un tirano. Y su matador no será más que un simple agente de Dios y no un ser humano realmente responsable de un asesinato. La doctrina de John es una magnífica y concreta ilustración del hecho de que los diferentes pensadores medievales diferían bastante en sus ideas respectivas y no demuestran en la práctica esa unidad que a veces ha aparecido como un reclamo de la Edad Media. No podemos decir que la doctrina del tiranicidio de John de Salisbury sea precisamente ortodoxa.

En esta sociedad estratificada, en donde cada ser humano tenía un hogar adecuado, todos los hombres recibían, al menos teóricamente, lo que en justicia les pertenecía. Las ideas económicas medievales han sido objeto de una profunda admiración por parte de los intelectuales modernos, que se rebelan contra lo que consideran nuestra grosera vida de competencias comerciales. El trabajo fué totalmente honorable a los ojos del teórico medieval, como parte de los designios de Dios para con el hombre. El trabajo no constituía un medio para hacer avanzar al trabajador en la escala social; y, sobre todo, no se trabajaba para "hacer dinero", en el moderno sentido de la frase, ya que hacer dinero, en este sentido, no podía conseguirse más que engañando a alguien, tomando más de lo que es la justa parte de cada uno. Una obra, como, por ejemplo, un par de zapatos hechos por un hábil artesano, no ha de considerarse como una mercancía en un mercado abierto, que alcanza el precio que esté dispuesto a pagar el comprador por ellos, siendo vendidos a un precio elevado si hay escasez de zapatos en ese momento, o a un precio bajo—e incluso con pérdida—si hay una abundancia excesiva de los mismos. Los zapatos valen un precio fijo, su "justo precio". Justo precio formado por el coste de las materias primas, la suma necesaria para sustentar al trabajador a un nivel de vida normal mientras está haciendo los zapatos (es decir, el coste de la mano de obra) y una pequeña parte, no tanto de beneficios como de salarios, por la gestión del vendedor.

Con el fin de asegurar esta justicia económica, la sociedad medieval, especialmente en los últimos siglos, elaboró un minucioso

mecanismo, lo que hoy denominaríamos sistema de control. Los comerciantes y los artesanos estaban organizados en asociaciones profesionales llamadas gremios. Estos gremios establecían normas y fijaban los precios, controlando la admisión de nuevos obreros y maestros en cada oficio. Y no es que estableciesen exactamente una cuota para cada firma ni que *planeasen* la producción en el sentido moderno de la palabra. Es evidente que, en una sociedad estática, una firma determinada (el maestro y los trabajadores) desarrollaba el volumen de negocios que venían haciendo desde tiempos inmemoriales: la costumbre es la que establece la cuota. En cuanto a la planificación, era Dios quien la había establecido desde hacía mucho tiempo. La costumbre tomó además el lugar de la planificación medieval. Y dichos controles estaban reforzados por las regulaciones de los gobiernos locales.

La sociedad medieval, por último, no daba cabida, en teoría, al capitalismo financiero, no disponía de existencias flúidas de moneda o de crédito sobre los que pudiese apoyarse el hombre que desease extender sus negocios. La teoría medieval—tenemos en Santo Tomás una fuente especialmente clara y útil a este respcto—consideraba que el tomar intereses del dinero prestado era tomar algo por nada, era la explotación de las necesidades temporales del prestatario por parte del prestamista. Si yo presto una suma para un término de doce meses y se me devuelve intacta, ni pierdo ni gano. Si percibo más de lo que he prestado, recibo una renta que no he ganado. Cierto es que si el prestatario no me paga en el plazo convenido, puedo reclamar una especie de indemnización, puesto que mis planes han sido perturbados. Pero ni estos ni otros ajustes similares suponen el reconocimiento de la legitimidad de los intereses, y, en realidad, lo que nosotros llamamos intereses era considerado en la Edad Media llanamente como usura. Lo que los hombres de la Edad Media se negaban a admitir—negativa que, en una sociedad estática y autárquica, es perfectamente natural—es que el dinero prestado a un empresario pueda ser invertido productivamente, de forma que al final del período del préstamo existan *más bienes económicos* que al principio del mismo. Y ni siquiera cuando semejante incremento de los bienes económicos empezó a producirse, ni siquiera cuando la economía de las postrimerías de la Edad Media se hizo efectivamente dinámica, los pensadores medievales pudieron ver el cambio efectuado. Volveremos a ocuparnos de esta distinción entre lo dinámico y lo estático, que es de la mayor importancia para comprender la perspectiva medieval en contraste con la perspectiva moderna.

Echemos mano de un ejemplo final. Ya hemos notado antes que, en las sociedades más antiguas y sencillas, no existía la idea moderna de hacer leyes, de promulgar estatutos que cambiasen las

disposiciones legales existentes. En rigor, en tales sociedades el término "disposiciones", que acabamos de utilizar casi instintivamente, parecía altamente inadecuado si se le aplicaba a algo tan digno y santificado como es la ley. Para la mente de cualquier hombre medieval, y hasta para la del propio jurista de la época, la ley no fué hecha, sino hallada. La ley para las cosas corrientes y cotidianas era realmente lo que llamaríamos nosotros costumbre. La forma de descubrirla consistía en hacer averiguaciones entre los hombres más experimentados de los establecidos en una localidad determinada, para descubrir así qué es lo que se venía haciendo en un aspecto determinado desde tiempos inmemoriales. Las costumbres podían entrar en conflicto en un caso concreto, pero una inquisición, debidamente llevada a efecto entre las gentes más interesadas por el objeto de la misma, produciría un resultado favorable a una u otra solución del caso estudiado.

Había, ciertamente, algo que se hallaba por encima de la costumbre, algo situado por encima de la ley, tomada ésta en el sentido de lo que la gente acostumbraba hacer. El pensamiento medieval proporcionó, cuando alcanzó su punto culminante, un poderoso refuerzo a esa idea de una "ley de la Naturaleza" que hemos visto surgir del mundo grecorromano y que jamás llegó a perderse del todo, ni siquiera en la Edad de las Tinieblas. La ley de la Naturaleza fué para el pensador medieval algo parecido a la palabra divina, traducida a un lenguaje asequible y utilizable por los hombres corrientes de este mundo. Fué la forma, el ideal ético, el *debía ser* discernible para los hombres de buena voluntad que pensasen rectamente. Cuando hombres como Egidius Romanus, y posteriormente el famoso radical inglés Wycliffe, hicieron la distinción a que nos acabamos de referir entre *dominium* y *proprietas*, respaldaron el *dominium* con toda la fuerza de la ley de la Naturaleza. La *proprietas* ejercida sobre una persona está contra la ley de la Naturaleza.

Esta ley de la Naturaleza no es una ley natural en el sentido que le dan a esta expresión la mayoría de los hombres de ciencia modernos. En realidad, para el científico habituado a utilizar unos experimentos perfectamente definidos, destinados a probar la validez de las diferencias por él establecidas, estas tradicionales distinciones morales pueden parecer vagas y muy subjetivas, y siempre susceptibles de discusión y de falsas interpretaciones. Un termómetro, o el sentido común, nos dicen cuándo el agua se ha convertido en hielo. Pero ¿qué instrumento, qué facultad humana puede decirnos con precisión cuándo el *dominium* se convierte en *proprietas?* ¿Cuál es la respuesta posible al aserto de que el *dominium* de un hombre es la *proprietas* de otro, o que el *dominium* es una bonita palabra que sirve para describir el mismo fenómeno que la palabra

proprietas describe de una manera desfavorable? Semejantes dificultades sobre la aparente imprecisión y variabilidad de los juicios morales eran bastante comunes entre los atenienses de los tiempos de Sócrates. Y vuelven a ser bastante comunes entre nosotros hoy día. En líneas generales, tales dificultades no conturbaron al pensador medieval, aun cuando fuese de una mentalidad tan dura como la que pretendió tener Abelardo.

El pensador medieval respondería que el termómetro, e incluso el sentido común, sólo pueden decidir cuestiones limitadas a hechos materiales, pero que, usando plenamente nuestras facultades humanas, tal y como entró en los designios de Dios, estamos en condiciones de responder, incluso con más seguridad, a los grandes problemas de lo justo y lo injusto. Todos los recursos que tiene la comunidad humana a su alcance son necesarios: la palabra divina, según ha sido revelada por la Iglesia cristiana; la sabiduría que nos han legado nuestros antepasados, la habilidad y la instrucción que cada uno de nosotros ha adquirido en su profesión, el sentido común de la comunidad, sin que deje siempre de ponerse el debido énfasis sobre aquellos especialmente calificados por su posición. Todo esto nos es necesario para adoptar decisiones, si no perfectas, sí justas y realizables al menos. Satanás está siempre en acecho en este mundo, y el mejor de los hombres puede caer en la tentación. Suele ocurrir cuando nos equivocamos, ya individual o ya colectivamente, que ello no es debido a una ausencia de conocimiento, sino a una falta de voluntad. En general, la opinión medieval insistiría en que, aun cuando las pruebas aportadas por el sentido común o por los instrumentos que utilicemos puedan llevarnos a una conclusión correcta, ello no quiere decir que se siga de ahí necesariamente el que nuestro proceder sea el debido. Ningún instrumento (esto es, ningún conocimiento científico) es capaz de proteger a los hombres de lo que los hombres medievales, en la tradición cristiana, llamaban pecado. La protección frente al pecado sólo se consigue aceptando la intercesión milagrosa de Cristo y siendo, en el amplio sentido social de la palabra, un miembro de la Iglesia cristiana, que distinguirá lo justo de lo injusto, lo natural de lo antinatural, por el mero hecho de su calidad de miembro.

Ahora bien: como fondo a los tres ejemplos concretos que hemos presentado acerca de las actitudes medievales respecto al hombre en sociedad—la idea de una sociedad estratificada en la que cada cual ejecuta la parte ordenada por Dios, el concepto de un justo precio y de un orden económico no dependientes del juego de la oferta y la demanda, el concepto de una ley natural, que ha sido comprendida por la razón natural y que no sólo regula, sino que explica las relaciones humanas en este mundo—, detrás de todas estas ideas, repetimos, está la idea medieval de que este

mundo, de que este mundo *real*, es un mundo inmutable. O, expresándolo de una manera negativa, estas ideas se ajustan perfectamente a la idea medieval de que el cambio es algo de tipo accidental y fortuito, y no lo que nosotros llamamos progreso.

El decir que la mayoría de los americanos creen en esta o en la otra forma del progreso, mientras que nadie en la Edad Media creía, o podía creer, en ese progreso, al menos en un sentido que guarde cierta similitud con el que nosotros damos a tal término, presenta ciertas apariencias de veracidad, lo que no quiere decir, naturalmente, que ellos y nosotros hayamos adoptado actitudes totalmente distintas en la vida cotidiana respecto a cualquier clase de cambios. Un enamorado medieval, abandonado por su amada, sentía poco más o menos lo mismo que cualquier enamorado moderno puesto en el mismo trance. Los trabajadores medievales, según veremos, mejoraron efectivamente sus herramientas y practicaron esa modernísima forma de cambio que recibe el nombre de inventar. Algunos mercaderes medievales hicieron dinero, y muchos de ellos utilizando métodos que no están separados por un océano de los que son corrientes hoy en día. En la sucia realidad de los últimos siglos medievales eran tan visibles la corrupción, la competencia y los rápidos cambios sociales, que hasta el teórico los percibía. Wycliffe y otros muchos rebeldes tenían plena conciencia de que vivían en una sociedad cambiante. Sin embargo, lo que estimaban es que su sociedad se había apartado de lo que Dios y la ley natural habían dispuesto, no considerándola como una sociedad en marcha hacia nuevos ideales, que surgía de condiciones reales nuevas sobre las que a su vez influía.

El punto de vista universal (traducimos así la palabra alemana *Weltanschauung*, tan enjundiosa y tan útil al mismo tiempo), incluso del intelectual de los últimos tiempos de la Edad Media, es muy diferente, pues, del del intelectual moderno, precisamente porque uno presume que, en el fondo, el Universo es estático, mientras que el otro supone que, en el fondo, es dinámico; aquél cree que las leyes que rigen la conducta humana han sido, por así decirlo, ideadas por Dios, en los cielos, para siempre, y que esas leyes están perfectamente claras para todo buen cristiano, mientras que el otro piensa que las leyes que rigen las acciones humanas se han ido forjando, en realidad, en el mismo proceso del vivir, luchar, amar, planear, ganar dinero, y que nadie puede estar seguro de antemano respecto de ellas, puesto que nuevas leyes se están constantemente creando en el curso de la vida humana. Pero como los seres humanos no viven en climas de opinión diametralmente opuestos, el hombre medieval mezcló con su punto de vista estático mucho de cierta adaptabilidad práctica a los cambios; y en el moderno, aunque sea vacilantemente, cree en algunas cosas

absolutas que están por encima del proceso de los cambios evolutivos que tienen un cierto objetivo. Es cierto, sin embargo, que, en muchos campos de la actividad humana, la actitud mental de los hombres medievales difiere sensiblemente de la de los modernos.

El hombre medieval, en su perplejidad, tiende a resolver este problema mediante la apelación a la autoridad, a aquella autoridad mejor o natural en la que se le ha enseñado a depositar su confianza: en Aristóteles, si es un escolástico; en el derecho consuetudinario, si es un abogado; en la manera de cultivar de su padre, si es un campesino; y—lo que es de muchísima importancia—tiende a creer que no existe ninguna solución perfectamente satisfactoria de su problema, tiende a pensar que no podrá vivir mucho mejor hasta que vaya al cielo. El hombre moderno, en su perplejidad, tiende, por lo menos, a consultar a varias y distintas autoridades, para compararlas antes de tomar una decisión propia, y, si está versado en algunas disciplinas de carácter científico o práctico, puede tratar de experimentar, de hacer ensayos en nuevas direcciones, sugeridas por su apelación a las distintas autoridades y por sus propias experiencias particulares; y tiende a considerar que, si sigue ese camino rectamente, puede resolver de hecho sus dificultades. El camino recto ya existe para el hombre medieval, y lo que hay que hacer, como máximo, es *encontrarlo;* el camino recto para el hombre moderno acaso haya que *hacerlo,* o *crearlo.*

A pesar de estas actitudes antagónicas, hay mucho en el pensamiento social y político medieval que ha resultado fundamental para el nuestro propio. Es cierto que en el pensamiento medieval no se encontrará la idea del progreso material sistemático, o evolución, y no se encontrará que se haga mucho hincapié sobre la competencia, el individualismo ni, desde luego, sobre la planificación organizada. No se encontrará una atmósfera de "mayor y mejor" ni se encontrarán discusiones sobre el "modo de vivir democrático". La teoría medieval, según hemos notado, pone de relieve la obediencia, el estado social, la costumbre, la estructura de clase establecida, la autoridad. Mas las relaciones sociales medievales no eran en la práctica tan estables y fijas como en la teoría. Los cambios materiales y el progreso, que tanto contribuyeron a destruir las actitudes medievales, nacieron de algunos de los conflictos de la vida medieval; y también surgieron, ya en la cúspide de la Edad Media, ideas (o sentimientos) de muy difícil reconciliación con los principios de autoridad, de obediencia y de un orden jerárquico inmutable. En el próximo capítulo nos ocuparemos de la primera clase de estos cambios. La segunda clase de cambios no es independiente, de ninguna manera, de la primera; pero depende también de ciertos conflictos, muy anteriores a los conflictos económicos que anunciaron los tiempos modernos.

De una forma concisa y sobre manera simple, la cuestión podría expresarse del siguiente modo: una sociedad humana relativamente rígida, autoritaria e inmutable precisa de una autoridad soberana y definitiva, cuyas definiciones sean de verdad concluyentes. Mientras Esparta fué una sociedad de tal naturaleza, las decisiones de los ancianos tuvieron un carácter unánime y fueron universalmente aceptadas. En la parte oriental del antiguo Imperio romano, el emperador y su sucesor ruso, el zar, fueron esas autoridades definitivas, capaces de imponer su voluntad hasta a la misma Iglesia. De aquí el término, un tanto ponderativo, de "cesaropapismo", aplicado al absolutismo de los herederos orientales del César. Pero el más ligero conocimiento de la historia política durante el período medieval pone en evidencia que jamás se dió en Occidente esa aceptación incondicional de una sola y definitiva autoridad, que es esencial en la clase de sociedad en que muchos pensadores occidentales creyeron que vivían, o, mejor dicho, estaban a punto de disfrutar. En las esferas más elevadas, los papas y los emperadores reclamaban para sí la autoridad suprema en el Occidente. Algunos emperadores capaces y afortunados disfrutaron parcialmente de semejante autoridad, siendo acaso el Papa Inocencio III quien, a principios del siglo XIII, estuvo más cerca de alcanzar una autoridad semejante. Cada una de las dos partes cosechó triunfos alternativamente en el transcurso de la prolongada lucha. Ambos lados disponían de teóricos muy capaces; y, en realidad, casi todos los pensadores medievales, más tarde o más temprano, tomaron partido por uno de los bandos contendientes. Dante, por ejemplo, consumió una gran cantidad de energías en la composición de su extenso folleto político *De Monarchia*, en el que recababa urgentemente el gobierno del mundo por el emperador, como solución a los males desencadenados por las guerras de su época. La supremacía papal tenía sus defensores, entre los que se contaba Egidius Romanus. Santo Tomás de Aquino concluyó que el Papa tenía "una autoridad más indirecta que directa en las cosas temporales", lo que constituye otro ejemplo de su inclinación hacia la moderación.

Mucho de lo que el especialista considera especulación fascinante intervino en esta lucha entre Papa y emperador. El resultado final evidente fué que, en las postrimerías de la Edad Media, las extremadas pretensiones de cada uno de los bandos cayeron en el descrédito. No es simplemente que en la lucha propagandística—pues tal fué su carácter—los imperialistas insultasen a los papistas y los papistas a los imperialistas y que, como es habitual en el terreno de la propaganda, los insultos hiciesen más mella que los elogios. La cuestión consiste en que, además, cada uno de los bandos tuvo que buscar un apoyo para sus pretensiones de autoridad, y que algunos de esos apoyos resultaron ser perfectamente

modernos. Marsiglio de Padua, autor, en el siglo XIV, del *Defensor Pacis*, que es un tratado imperialista, halló la única fuente verdadera de autoridad en una comunidad que fuese el *universitas civium*, el conjunto de todos los ciudadanos. Marsiglio se dejó arrastrar, sin duda alguna, por el entusiasmo, y lo más probable es que no se propusiese ser tan moderno como algunos de sus comentaristas han pretendido. Marsiglio sigue utilizando los términos medievales, y el constitucionalismo y las ideas de soberanía popular que se le atribuyen están muy lejos de nuestras ideas acerca de la forma de adoptar decisiones de tipo político. Pero Marsiglio pensaba con toda seriedad lo que otros muchos pensadores medievales pensaban también, incluso los que se alineaban en el bando papista: ninguna posición jerárquica del hombre, aun cuando se encuentre en la misma cúspide, es de tal naturaleza que haya que aceptar y cumplir siempre sin rechistar, por parte de los que ocupan una posición de menor categoría, todo lo que aquél ordene.

La misma relación feudal, mediante la cual, y a través de la nobleza, los hombres quedaban vinculados unos a otros como señor y vasallo, constituye un admirable ejemplo de la insistencia medieval en que su orden jerárquico no es un orden determinado por la simple fuerza. El término "vasallo" ha degenerado con el tiempo hasta el punto de que hoy viene casi a sugerir una situación de servidumbre involuntaria. Además, el erróneo punto de vista según el cual la Edad Media fué un período de caos y tiranía personal está todavía muy extendido en nuestros días, cuando, en realidad, solamente los caballeros podían ser vasallos de un señor. La relación feudal era señalada en su iniciación por una serie de ceremonias muy minuciosas *(homenaje)*, siendo siempre considerada como una relación mutua de toma y daca, como una relación contractual. El vasallo debía al señor ciertos servicios; el señor debía al vasallo el gran servicio de su protección. El complicado modo de vivir conocido con el nombre de caballeresco, que fué desarrollándose gradualmente en esta clase feudal, es uno de los códigos humanos en que más se insiste sobre la dignidad personal y la posición de cada uno de sus iniciados.

Ni siquiera aquí fué idéntica la práctica a la teoría; y la práctica tuvo mucho que ver con el nacimiento de la sociedad moderna del seno de la sociedad medieval. En teoría, la relación feudal estaba establecida de acuerdo con un orden fijo de graduación, como en un ejército, y que iba desde el caballero más humilde hasta el emperador (¿o el Papa?). Si el conde era vasallo del duque, y el duque lo era del rey, cada uno de ellos debía servicios que, a su vez, le eran debidos por los demás, y todo ello de una forma perfectamente clara y ordenada de antemano. El problema estribaba en que el conde podía adquirir tierras sujetas a obligaciones feuda-

les con respecto a otro duque, o al rey directamente, o incluso a alguien de un rango inferior al suyo propio. Podían surgir disputas, y, en la confusión de los vínculos feudales, un vasallo podía encontrarse luchando—a pesar de la teoría—*en contra* de su señor. En una palabra, aunque es posible que el feudalismo se hubiese petrificado en una sociedad de castas, no sucedió eso porque sus miembros se hallasen raramente contentos con el lugar que ocupaban en la escala jerárquica, o porque en ocasiones no se sintiesen totalmente seguros de cuál era ese lugar. En última instancia, en la mente medieval, dicho lugar dependía del derecho y no de la fuerza. Y aunque en esta ocasión, como sucedió generalmente durante la Edad Media, el *derecho* fuese interpretado fácil y frecuentemente como *costumbre*, "la forma en que siempre han sucedido las cosas", quedaba siempre el último basamento del derecho descansando sobre la voluntad divina, expresada en la ley de la Naturaleza.

Volvemos nuevamente a la gran generalización medieval del orden natural, la ley de la Naturaleza, que es lo más cerca de la ley divina a que podemos llegar en este mundo. Esta característica doctrina occidental es un argumento siempre disponible a favor de los cambios, y, en caso de necesidad, a favor de los cambios revolucionarios, ya que exhibe claramente, según hemos observado, la idea de un orden mejor; un orden, no obstante, que, por ser *natural*, es perfectamente asequible, y no un ideal ultraterreno. Cuando, como sucede en el siglo XVIII, las ideas de muchos hombres acerca de lo natural son radicalmente diferentes de las que sustentan sus superiores políticos y sociales, se produce una situación revolucionaria. Cuando, como sucede durante un breve período en el siglo XIII, se da una situación de entendimiento general entre los hombres educados acerca de lo que es natural, se tiene una sociedad relativamente estable. Pero al final de la Edad Media, a medida que las guerras, las plagas y otros desórdenes de una época de turbulencias acentuaban el creciente antagonismo de clases, el concepto de la ley natural vino a convertirse en una incitación a la rebelión contra las autoridades que no estaban implantando el orden—la justicia—por cuyo establecimiento luchaba la ley natural. El siglo XV tiene mucho en común con el siglo XVIII, a pesar de las evidentes diferencias de vocabulario y, hasta cierto punto, de las existentes en la manera de pensar.

Sin embargo, la Edad Media no fué, ni en sus primeros años ni en la cima de su desarrollo, esa imposible combinación de caos y desorden en los hechos (en la práctica) y de unidad en los ideales, que algunas veces aparece en los libros de texto norteamericanos. Puede decirse de una manera categórica que la Edad Media en el Occidente no fué un período propicio para el absolutismo. En la teoría medieval, solamente Dios era absoluto; los hombres por cuya

mediación actuaba en la tierra no eran más que sus agentes, y como hombres podían ser juzgados por otros hombres, si iban contra la ley de Dios y contra la de la Naturaleza. En la práctica medieval occidental, la división de la autoridad entre el poder espiritual y el seglar, las reivindicaciones antagónicas de miles de señores feudales y la universal apelación a la costumbre como fuente de autoridad, hicieron casi imposible el establecimiento de un gobierno absolutista. Las raíces de la moderna democracia occidental arrancan de la Edad Media, mientras que la doctrina del absolutismo ganó importancia solamente a partir de los siglos del período moderno.

VII

LA EDAD MEDIA

II

Existe la creencia, bastante generalizada, de que la Edad Media—los mil años que separan el final de la cultura grecorromana del Renacimiento—no agregó nada al conjunto del conocimiento cumulativo que denominamos ciencia. Esa creencia es incorrecta. Ahora sabemos que los cimientos sociales económicos y hasta intelectuales de la ciencia moderna en Occidente fueron puestos en la Baja Edad Media. A partir del siglo XII, el florecimiento de las ciudades y del comercio, el desarrollo de una intrépida clase de mercaderes emprendedores y ávidos de perfeccionamientos técnicos, la formación de capitales que permitiesen las inversiones para impulsar los perfeccionamientos, todo ello facilitó las condiciones sociales para la prosperidad de la ciencia. En la esfera de lo intelectual, el estudio de la lógica, de las matemáticas y de las artes liberales constituye el sustrato de ciertas formas del pensamiento que, una vez orientadas hacia el mundo familiar de los objetos de la percepción sensible, fueron desarrollándose poco a poco hasta convertirse en la ciencia moderna.

Desde luego, la idea de que la Edad Media fué una época carente de sentido científico, y más aún la idea de que fué un período anticientífico, tiene en realidad cierto fundamento. Hay muy pocas de estas difundidas ideas, o ideas estereotipadas, que sean *absolutamente* falsas. Muchos de los grandes pensadores de la Edad Media escribieron con abundancia en una vena diametralmente opuesta a la que nosotros consideramos propia de la ciencia; y, en cierto sentido, el espíritu de la época no podía conducir hacia el pensamiento científico formal. Pero en este terreno, como con tanta frecuencia sucede al tratar problemas tan complejos, es preciso adoptar dos precauciones. Al abordar cualquier cuestión, lo primero que hay que hacer es asegurarse, hasta donde sea posible, de cuál es el alcance verdadero y el espectro completo de la opinión real; y, después, esforzarse por descubrir, no sólo lo que se pueda estar diciendo o escribiendo, sino lo que se hace. Un estudio semejante demostrará que, en el terreno de lo especulativo o filosófico, la ciencia desarrolló una intensa y provechosa labor en las postrimerías de la Edad Media, y que aún fué más lo que se consiguió en el dominio práctico de la tecnología y la invención.

Un ultraterrenismo extremado es absolutamente irreconciliable con la ciencia, y hasta con la mera instrucción. En apoyo de la tesis según la cual la ciencia no tuvo absolutamente ninguna vida en la Edad Media, pueden encontrarse numerosas citas como, por ejemplo, la tan corriente de San Ambrosio: "Discutir la naturaleza y la posición de la Tierra no nos ayuda en nuestras esperanzas de una vida futura." Y puede citarse toda suerte de antiintelectuales, místicos y fundamentalistas que vivieron en estos años. Pero lo mismo puede hacerse en cualquier período de la historia occidental, incluyendo el nuestro. En realidad, las ciencias naturales se han elevado a la cúspide de su prestigio intelectual solamente a partir de las últimas generaciones. El problema es siempre un problema de equilibrio entre numerosas actitudes antagónicas. A finales de la Edad Media, la clase de saber que alcanzó el máximo prestigio fué el que denominamos escolasticismo: y el escolasticismo no es, de ninguna manera, antiintelectual. En realidad, es una de las fuentes de la ciencia moderna.

Verdad es que el escolasticismo medieval, tomado en conjunto, es muy diferente de la ciencia moderna. El escolasticismo se apoya en la deducción, partiendo de principios que se basan en la autoridad; la ciencia se apoya en la experimentación para probar su propia autoridad (esto es, sus teorías previas sobre una materia determinada). Pero no incurramos en los prejuicios de los baconistas que condenaron a los escolásticos. La ciencia no es todo *inducción*, no es, de ninguna manera, el amontonar hecho sobre hecho hasta que milagrosamente los hechos incuben su propia explicación. La ciencia es, en parte, *deducción*, y, como tal, debe mucho a la labor de los escolásticos. En verdad, hay quienes consideran el escolasticismo medieval como el principio del fin de la fe verdaderamente mística, como el comienzo de ese esfuerzo moderno, y para ellos fatal, por *comprender* el Universo, que tan lejos ha llegado, que acaso pueda ahora el hombre destruir al menos su propio universo.

La reverencia que sentía el intelectual de la Edad Media por la autoridad fué un obstáculo mucho mayor para el desarrollo de la ciencia que su método deductivo de pensamiento. Es posible que el *hábito* de tomar la palabra escrita como una autoridad, en contra incluso del sentido común, tuviese sus orígenes en la aceptación cristiana de la Biblia como la palabra de Dios. Mas el fundamentalismo bíblico constituyó en la Edad Media un obstáculo menos importante, en el camino de la experimentación científica, que las obras de Aristóteles y la superviviente literatura clásica de la antigüedad. Especialmente en el dominio de lo que ahora denominamos biología, la Edad Media se inclinó a aceptar las ideas de Aristóteles, de Plinio, que fué un naturalista romano extraordina-

riamente crédulo, y de Galeno, un buen médico, aunque tal vez demasiado teórico.

Además, la Edad Media fué una época de extraordinaria credulidad entre los hombres, y de lo que hoy nos parece superstición. Al fin y al cabo, el siglo XIII estaba muy cerca de la Edad de las Tinieblas, y los pensadores medievales tuvieron que luchar denodadamente para salir de los abismos de la ignorancia. Sin embargo, la credulidad y la superstición—la aceptación incondicional de una autoridad determinada sobre materias en las que esa autoridad está equivocada o fuera de propósito—no han sido desterradas, en manera alguna, de la moderna sociedad occidental. En casi todas las droguerías norteamericanas encontraréis libros de astrología; y ¿por qué ha de ser una actriz de la pantalla una autoridad sobre los efectos que el humo de los cigarrillos pueda ocasionar en la garganta? Las serpientes de mar aparecen en los periódicos con una gran regularidad.

Verdad es que nuestros biólogos profesionales consideran extraordinariamente problemática la existencia de las serpientes marinas o de los unicornios; y es cierto que en la Edad Media muchos hombres instruídos creían, sin lugar a duda, en la existencia de criaturas semejantes y de otras más extrañas todavía. Es decir, cierta clase de creencias, que hoy sabemos contrarias a nuestra experiencia, fueron consideradas en la Edad Media como verdaderas por individuos de un elevado rango social o intelectual. Estos intelectuales medievales crecieron en medio de una tradición viva de teísmo cristiano, el cual estableció la frontera entre lo natural y lo sobrenatural a un nivel mucho más bajo en la escala de la experiencia ordinaria que el que nosotros podamos establecer, a menos que hayamos disfrutado de una educación realmente excepcional. Para ellos, la aparición de los estigmas (cicatrices en las manos y en los pies, en los mismos puntos por donde Cristo fué clavado a la cruz) en un santo como Francisco de Asís, no requería ni una prueba que la estableciese como un hecho ni una teoría que la expusiese como plausible. Una explicación médica de semejante fenómeno haría dichosos incluso a muchos perfectos católicos de hoy día; en realidad, no han faltado intentos de ofrecer explicaciones al respecto.

Esta pronta aceptación de lo milagroso no llevaba precisamente a ese lento y paciente estudio de los hechos naturales en que no caben las excepciones del milagro. La ciencia experimental medieval encontraba en su camino obstáculos todavía mayores, a saber: la serie de tabúes que proscribían—aunque en la última parte de la Edad Media no hicieron más que obstaculizarlo—el estudio de la anatomía humana. Tales tabúes, tanto sociales como religiosos, impedían la disección en el cuerpo humano. La religión cristiana, asiéndose firmemente a la doctrina de la resurrección de la carne, no

podía permitir la mutilación del cuerpo, que un día tendría que presentarse ante su Hacedor. A pesar de ello, en las famosas escuelas de medicina de la Edad Media, tales como las de Salerno, en Italia, y de Montpellier, en Francia, se efectuaba lo que pudiéramos denominar, un poco tétricamente, un intenso tráfico de cadáveres, que, con la adición de las obras clásicas y arábigas sobre la materia, pusieron los cimientos sobre los que posteriormente habría de deificarse la ciencia experimental.

Hemos de conceder, pues, que en la Edad Media la ciencia experimental en todos sus campos, y particularmente las ciencias de la vida, tuvieron que hacer frente a muchas cortapisas: la prevalencia relativamente considerable de un ultraterrenismo desdeñoso para con las precauciones científicas por las cosas de este mundo; un hábito de pensamiento deductivo poco inclinado a admitir la necesidad de probar, de cuando en cuando, una concatenación argumental, mediante la apelación a lo que los científicos denominaban "hechos"; una reverencia, ayuna de crítica, por las autoridades clásicas; una tremenda credulidad, o, negativamente, la ausencia de esa clase de escepticismo que el científico considera imprescindible; una aceptación tan universal de lo milagroso, que casi no se atendía al estudio de lo vulgar, que constituye uno de los factores esenciales de la ciencia; y, finalmente, la aceptación de lo vulgar como obra milagrosa de Dios y, por tanto, como no comprensible realmente en términos científicos. A pesar de estos obstáculos, las realizaciones científicas de los mil años de la Edad Media son verdaderamente muy importantes.

En primer lugar, la Edad Media perfeccionó notablemente los instrumentos matemáticos, sin cuya existencia no habría ciencia moderna. Apoyándose en la obra de los árabes y de los hindúes, los hombres de la Edad Media conservaron lo que los griegos habían conseguido en el dominio de la geometría, y crearon la nueva ciencia del álgebra. En este aspecto, pusieron también los sólidos cimientos que sirvieron de base a Newton y otros hombres de ciencia para llegar al cálculo y al resto de las matemáticas modernas. Pero acaso estas conquistas sean menos importantes que cierto artificio técnico, no muy elevado, que nos es indispensable a todos nosotros. Los aritméticos medievales tomaron de los hindúes, por intermedio de los árabes, el sencillo artificio que se llama "cero" y el resto de nuestra numeración normal. Si alguien cree que esto carece de importancia, que intente resolver un problema tan sencillo como es el de dividir MDCCIV por LXVI, utilizando, naturalmente, los números romanos.

La más notable de las conquistas medievales de la ciencia formal se realizó en este mismo campo deductivo de las matemáticas, donde algunos de los obstáculos a que nos acabamos de referir eran de

una importancia mucho menor que los que se presentaban en el campo experimental. Sin embargo, mucho antes de finalizar el siglo XV, que sirve generalmente para marcar el comienzo de la Era Moderna, se habían realizado claros progresos en otras muchas ciencias formales. Casi todo el mundo conoce el nombre de Roger Bacon, un monje inglés del siglo XIII cuya obra se anticipa, en su elogio de la inducción y el experimento, a la de su famoso homónimo Francis Bacon, que vivió más de tres siglos después. Roger Bacon no fué el único científico de la Edad Media; tampoco el único que sufrió persecución a causa de sus opiniones. Durante su larga vida—llegó a alcanzar los ochenta años—tomó parte en el movimiento intelectual de su época, lo que entonces, como ahora, quería decir tomar partido en los grandes problemas. Parece estar bastante claro que Bacon fué una especie de nominalista o empírico, opuesto a los realistas o idealistas. Mas no fué un hereje, un materialista oculto, y muchas de las esperanzas que cifraba en el método experimental se dirigían a aclarar más aún las verdades de la fe cristiana. No obstante, tiene visos indiscutibles de modernidad o, cuando menos, de un auténtico inglés de nuestros días: "De las tres formas en que los hombres creen conseguir el conocimiento de las cosas, es decir, por medio de la autoridad, el razonamiento y la experiencia, sólo la última es eficaz y capaz de llevar la paz al intelecto."

En tiempos se creyó que Roger Bacon fué una figura realmente excepcional en el pensamiento medieval. Pero las investigaciones de hombres como C. H. Haskins, Lynn Thorndike y George Sarton han sacado de nuevo a luz la obra de generaciones enteras de pacientes científicos medievales, desde los eruditos dedicados con toda devoción a la traducción de tratados árabes de matemáticas y astronomía, hasta los alquimistas que iban en pos, es cierto, de un objetivo no totalmente de acuerdo con la ética de la ciencia moderna, pero no dejando por ello de construir, dentro de su excéntrico gremio, los auténticos comienzos del conocimiento de la química. La alquimia fué una búsqueda un tanto irregular, por no decir oscura, que poco a poco se convirtió en una ciencia. Otra clase de ciencia marginal en la Edad Media fué la cetrería, establecida para perfeccionar los métodos de esta caza aristocrática, pero que condujo a la realización de una investigación minuciosa y metódica en uno de los dominios de la ornitología futura.

La cetrería nos trae de la mano a considerar uno de los grandes hechos relacionados con el desarrollo de la ciencia moderna, un hecho que frecuentemente perdemos de vista hoy. Estamos acostumbrados, especialmente desde la última guerra, a la idea de que la ciencia pura es la fuente, el origen de los cambios tecnológicos. Convenimos en que la capacidad industrial norteamericana fué

esencial para la producción de la bomba atómica; pero el principal mérito lo hacemos recaer sobre los físicos teóricos. Ahora bien: históricamente, la situación estaba invertida en los períodos medieval y comienzos del moderno. Son los científicos puros los que siguen el camino que señalan los trabajadores prácticos, los artífices, los artesanos, los industriales en embrión, los ganaderos esforzándose por mejorar la calidad de sus reses. Como es natural, la relación entre la ciencia pura y las necesidades prácticas no debe verse a la luz del viejo dilema gallina-huevo. Una estimula a la otra continuamente. La cuestión consiste en que en los tiempos pasados la tecnología (lo práctico) estimulaba con cada paso que daba a la ciencia pura; hoy en día, la ciencia pura puede nutrirse a sí misma y desarrollarse por sí sola sin ser no cumulativa y, no obstante, sin volverse continuamente hacia los tecnólogos.

La lista de los perfeccionamientos y los inventos medievales sería una lista muy larga. Uno de los más típicos fué el que se consiguió en la época más temprana, un producto de la Edad de las Tinieblas. Nos referimos a la collera del caballo, un simple artificio, pero que fué desconocido para los griegos y los romanos. Por medio de este collar acolchado que se deslizaba sobre la cabeza del animal era posible utilizar toda la fuerza de tracción del caballo, sin seccionarle la tráquea. Los anglosajones usaron en Britania un arado mejor que el de sus precedesores romanobritánicos, pudiendo así labrar por primera vez las ricas tierras de los valles. A los monjes que desmontaron los bosques y desecaron los terrenos pantanosos se deben numerosos avances técnicos. Los trabajadores metalúrgicos prepararon el camino al estudio formal de la mineralogía y la metalurgia. La fabricación del papel, otra de las cosas tomadas del Oriente, a través de los árabes, por los europeos, fué perfeccionada en Europa, y en el siglo XV se hacía verdadero papel de los trapos y del lino, lo bastante barato para que, cuando en el último de los siglos medievales, se inventó la imprenta (o se tomó este invento de los chinos), los libros impresos se hicieran rápidamente, si no baratos, al menos más baratos y más numerosos que lo habían sido nunca los manuscritos.

La labor de la imprenta es ciertamente indispensable para la ciencia moderna. Pero lo que pone más claramente de relieve la conexión entre estos trabajadores medievales y la ciencia moderna es, acaso, la relojería. La exacta medición del tiempo es esencial para cualquier ciencia física. Es incuestionable que los alejandrinos disponían para sus fines de una adecuada técnica de la relojería. La Edad de las Tinieblas trajo consigo una completa vuelta a los relojes de sol y de agua. En el siglo XIII, la relojería habíase convertido en un oficio reconocido, que gradualmente mejoró sus productos hasta que, en el siglo XIV, pudieron medirse las horas,

los minutos y los segundos. Complicados relojes adornaron algunas de las iglesias y de los Ayuntamientos en tiempos posteriores; unos, provistos de figurillas que aparecían a la vista y daban las horas golpeando con sus martillos; otros, que indicaban las estaciones, y así sucesivamente. Los obreros que construyeron esas intrincadas maquinarias fueron los auténticos predecesores de los modernos mecánicos de precisión.

Acaso sea la brújula uno de los inventos más conocidos que se hicieron en aquella época, estando ya en uso aproximadamente un siglo antes que Cristóbal Colón emprendiese su viaje, que acaso no hubiese podido realizar sin la ayuda de este diminuto instrumento. Pero no es necesario amontonar ejemplo sobre ejemplo. Lo importante para el historiador de las ideas es que, a partir del siglo XIII—es decir, a partir del pleno florecimiento de ese escolasticismo que, en ocasiones, se nos dice es el polo opuesto del modernismo—encontramos en Occidente un espíritu emprendedor, una predisposición a intentar nuevas cosas y un deseo de dominar la Naturaleza. En una palabra: encontramos el terreno abonado para el crecimiento de la ciencia moderna.

LA CULTURA MEDIEVAL

Ya hemos puesto de relieve, acaso indebidamente, el hecho de que la Edad Media no es una mera depresión entre dos cumbres, representadas por la cultura grecorromana y la nuestra propia, sino, y por derecho propio, uno más entre los períodos de florecimiento de la cultura occidental, vinculado a lo anterior y a lo posterior; un conjunto armónico que, a pesar de todo, el historiador de la cultura puede intentar comprender y describir. La Edad Media no es un período más estático que otros, ni es tampoco un período simple. Desgraciadamente, hay que formular acerca de ella esas generaciones casi impresionistas que son a todo lo que la mente humana puede todavía alcanzar en estas materias.

La palabra con que, tarde o temprano, nos encontramos siempre al discutir la Edad Media, es la palabra "unidad". Fueron los años en que nuestra cultura occidental fué realmente una, cuando existió una sola comunidad cristiana inextricablemente unida en lo espiritual y lo temporal, sin la existencia de sectas religiosas rivales ni de nacionalidades hostiles. Debe, sin embargo, quedar bien claro, por lo dicho en el capítulo precedente, que, en líneas generales, esta descripción de la cultura medieval se aplica más bien a la teoría que a la práctica de aquella variada civilización. Ya el que se proclame esta unidad teórica del cristianismo constituye, de por sí, un factor importante en nuestros esfuerzos por comprender a la Edad Media. Por lo menos, sabemos qué es lo que los intelectuales

querían. Y es probable que, hasta cierto punto, esta unidad profesada por la cristiandad haya limitado algo las divisiones y las luchas que llenaron la vida medieval, incluso en su período culminante, es decir, en el siglo XIII.

Dentro de estos límites hubo, ciertamente, una pródiga variedad. El verdadero amante de la Edad Media gusta de sostener que, justamente en razón de que los hombres convinieron en lo fundamental—en lo esencial del criterio cristiano sobre el Universo—, pudieron permitirse el lujo de esas pintorescas diferencias locales, que hacen de la Edad Media un período tan atrayente para los hombres modernos, cansados de las regularidades reglamentadas de una civilización de producción de máquinas en gran escala. Sobre esto, lo único que puede decirse es que no sabemos todavía lo bastante en el dominio de la sociología para saber si el principio básico que se invoca en semejante declaración es verdadero, es decir, la afirmación de que el convenio sobre los principios religiosos permite a los individuos el disfrute de una mayor amplitud en las variantes individuales. Ni siquiera podemos estar seguros, ciertamente, de que las comparaciones entre la uniformidad moderna y la variación medieval sean totalmente exactas, en cuanto manifestaciones de hechos reales.

Es muy cierto que en la Francia medieval, por ejemplo, los habitantes de valles contiguos hablaban dialectos tan diferentes como para no poder entenderse entre sí, y que en esos mismos valles, en la Francia moderna, todo el mundo habla un francés común a todos, con ligeras diferencias de pronunciación como máximo. En la Francia medieval cada valle tenía su propio sistema de pesas y medidas; hoy todos utilizan el sistema métrico decimal. Y, sin embargo, es seguro que la variedad persiste en nuestros días, a pesar de la alarma de los intelectuales, según los cuales todos nosotros vamos a ser troquelados conforme a una matriz única por los modernos métodos totalitarios, pensando que ya somos unos autómatas o unos Babbits. Muy bien puede ser, efectivamente, que la amplitud y variedad de la personalidad y del temperamento sean más considerables en la sociedad moderna que en la medieval. Los seres humanos varían obstinadamente mientras tienen ante sí la menor oportunidad para ello; y, en efecto, la cultura moderna, si ha disminuído nuestras oportunidades en cuanto a los dialectos, a las medidas y muchas otras cosas materiales, ha multiplicado también nuestras oportunidades en cuanto a la extraordinaria variedad de cosas y de servicios a nuestra disposición, y—aunque no todos nuestros filósofos convendrán en ello—en cuanto a los mismos *fines* de la existencia, en cuanto a la vida recta y ordenada.

De todas las formas, hemos de contentarnos con el aserto evidente de que una de las características notables de la cultura medieval

en el Occidente es su diversidad. Aunque el latín siguió siendo la lengua de los doctos, a partir del siglo XII se desarrollaron literaturas en una docena de lenguas populares, o vernáculas, que habían de convertirse en los idiomas de la Europa moderna. Si las grandes iglesias fueron construídas en un estilo que desde entonces hemos denominado "gótico", este estilo varía tan profundamente de región a región, que nadie confundiría el gótico de la Isla de Francia con el gótico de los Países Bajos o el de Inglaterra. Ni siquiera la caballería—el ideal del modo de vivir de las clases superiores medievales en el Occidente—, aunque aspira a la unidad y se eleva, ciertamente, por encima del parroquialismo, es todavía, en modo alguno, la misma cosa por todo el ámbito de Europa. En rigor, puede ponerse en tela de juicio si el feudalismo y la caballería fueron más universales y uniformes entre las clases superiores de Occidente que los ideales y el modo de vivir de la *noblesse* de principios del período moderno, que, como la caballería, fueron fundamentalmente de inspiración francesa.

Las variantes geográficas de la cultura medieval no son todavía, de una manera acabada, las de la nación moderna. Sin embargo, está claro que estas naciones, especialmente Francia, Inglaterra, España y—si no políticamente, por lo menos culturalmente—Alemania e Italia, surgen claramente de la Edad Media. En muchas fases de la vida medieval hay incluso una especie de "nacionalismo" —lo bastante importante para que valga la pena estudiarlo—, tal como el del mundo universitario, el *studium*, que en la superficie parece completamente cosmopolita. Ciertas Universidades, especialmente la famosísima de París, estaban organizadas en grupos, de acuerdo con la nacionalidad de los estudiantes. Por el año 1300, la mayoría de las grandes lenguas modernas poseían al menos los prolegómenos de una literatura que estaba muy por encima del nivel puramente popular. Hasta el siglo XVII se desarrolló en latín una obra escrita, muy considerable y muy seria, que abarcó el dominio de la filosofía (incluyendo la "filosofía natural", que tal era el nombre con que se conocía a la ciencia), la teología, la teoría política y las obras doctas en general. Pero, incluso en semejantes dominios, la necesidad de dirigir al pueblo—como sucedió en los movimientos reformadores de los siglos XIV y XV—dió lugar a que se escribiesen muchas obras serias en las lenguas vernáculas.

De hecho, la imprenta vino unos dos o tres siglos después que hubo cesado el monopolio eclesiástico de la palabra escrita y de esa manufactura de manuscritos que era el equivalente de lo que nosotros llamamos publicaciones. Dos de las más grandes figuras de nuestra literatura occidental, el Dante y Chaucer, escribieron en italiano e inglés, respectivamente, mucho antes que apareciese el libro impreso; y su obra "publicóse" en una forma muy pare-

cida a como se publicaron las de Virgilio y Horacio. Los copistas no desdeñaron formar colecciones de *fabliaux*, versos populares franceses que merecen plenamente el calificativo de eruditos. La poesía heroica tradicional de las clases superiores—de las que la más famosa es la *Chanson de Roland* francesa—fué, naturalmente, puesta en forma manuscrita, como la obra lírica posterior de los trovadores. Los trabajos encíclicos de ilustrados monjes y las crónicas o historias que laboriosamente recopilaron contienen frecuentemente detalles concretos de las creencias y costumbres populares.

Así, pues, hay que recordar que no es poco lo que sabemos acerca de las ideas y los sentimientos de toda índole de los hombres y mujeres medievales, especialmente en los últimos siglos del susodicho período. En cuanto a la Edad Media, disponemos de fuentes de conocimiento más completas que con respecto a los griegos y a los romanos. E, inevitablemente, conocemos todavía más acerca de las clases superiores y doctas. Todavía no disponemos de la imprenta, por no decir de diarios, periódicos e Instituto Gallup. Pero en el decurso de las generaciones, los anticuarios han estado rebuscando documentos y objetos valiosos en archivos y bibliotecas, coleccionando y publicando cada uno de los fragmentos de las cosas medievales sobre los que podían poner sus manos.

Tendremos que aceptar a la Edad Media en su propio valor y admitir el hecho de que la suya fué una sociedad estratificada. En el capítulo precedente ya hemos estudiado el mundo de los doctos, que en las postrimerías de la Edad Media era todavía, en su mayor parte, un mundo clerical. A través de las creencias y de las prácticas cristianas, este mundo de los doctos ejerce cierta influencia sobre el de la nobleza; pero las clases superiores de Occidente tienen una cultura propia: la de la caballería. La caballería no es una forma del pensar abstracto, ni una filosofía en el sentido usual de la palabra; pero implica toda suerte de ideas e ideales y, precisamente a causa de su asociación con una clase privilegiada, son muchos los testimonios y recuerdos que nos ha dejado. Finalmente, la caballería se desarrolla, cambia, tiene una historia. Hasta la propia historia de la palabra es, por sí sola, extraordinariamente atrayente. El significado primitivo de dicho término no fué, al parecer, sino el de la acepción militar del vocablo, mientras que en la última acepción no significó, como sabemos, más que una cierta y exquisita cortesía para con las damas, habitual en los altos círculos de la sociedad americana, mientras que en la Baja Edad Media la caballería fué un modo de vivir.

Los orígenes de la caballería están vinculados a la formación de la clase feudal dirigente durante la Edad de las Tinieblas. Fué ésta una clase de terratenientes y de guerreros de profesión que durante siglos enteros constituyeron la única fuerza militar y de policía de

la sociedad. Por medio del sistema feudal y señorial de propiedad de la tierra, estos señores feudales estaban integrados, en cierto modo, en un sistema de autoridad que culminaba en el rey o en el emperador. Mas el encadenamiento jerárquico era frecuentemente muy oscuro, y los miembros de esta clase superior disfrutaban de un amplio campo para la iniciativa personal y de una considerable independencia de acción. En realidad, había siempre en el seno de la clase, a pesar de las grandes diferencias de riqueza y poder, una cierta igualdad básica. Y un caballero era siempre un caballero.

Durante los primeros siglos y, hasta cierto punto, durante un período que se adentra mucho en la Baja Edad Media, la posibilidad de pertenecer como miembro a esa clase dominante estaba abierta al talento: un talento más cerca del que le permite al ambicioso muchacho norteamericano alcanzar su título universitario que del que le lleva hasta los honores del saber y de la erudición, pero talento al fin y al cabo. El signo externo por el que se distinguía la calidad de miembro del grupo era la encomienda de la caballería (el caballero inglés corresponde al *chevalier* francés). La encomienda de la caballería era conferida por un superior feudal, bien a un joven cuando llegaba a su mayoría de edad, o bien a los partidarios suyos que mereciesen tal honor, en las postrimerías de su vida. Ese título no se les retiraba casi nunca a las personas de noble cuna, pero podía conferírseles, además, por buenas razones, como, por ejemplo, por su bravura en la batalla, a las personas de extracción humilde. En la sociedad feudal había siempre un grupo de guerreros no nobles, o auxiliares de caballeros. Durante los primeros años, estos últimos se elevaron, con no poca frecuencia, a la esfera de la clase privilegiada, después de haber sido armados caballeros. Posteriormente, como tan frecuente es en la historia de tales grupos, el acceso a esas esferas desde abajo se hizo más difícil, por no decir imposible.

Ahora bien: esta clase feudal vivía de la guerra, que usualmente libraba en su propio seno. Hubo, naturalmente, cruzadas contra los mahometanos, contra herejes como los albigenses y contra los eslavos paganos. Vino a producirse, especialmente con la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra, algo parecido a nuestras guerras nacionales. Y se organizaron verdaderas expediciones punitivas contra los barones, que realmente traspasaron todos los límites, convirtiéndose en francos salteadores de caminos. No obstante, sigue siendo cierto todavía que una gran parte de las guerras feudales fueron guerras privadas entre hombres que apenas podían hacer otra cosa que pelear, y que tuvieron desusadas oportunidades para hacerlo. En estas condiciones, una serie de reglas y restricciones voluntariamente impuestas fueron gradualmente contrarrestando las tendencias anárquicas, que ulteriormente quedaron dominadas.

En el siglo XV, las luchas caballerescas apenas encerraban más peligros que cualquier deporte violento. En realidad, lo que sucedió con la caballería fué, poco más o menos, lo mismo que sucedió con el fútbol americano, que ha pasado de la turbulencia de los primeros días a la moderada reglamentación actual.

Desde sus comienzos, esta clase guerrera—así lo habían manifestado seriamente los componentes de la misma—fué cristiana. En la dura violencia de su vida se siente uno tentado a ver algo muy parecido a lo que hoy llamamos *gangsterismo;* y es cierto que un conde francés del siglo X estaba más cerca de un *gangster* que del perfecto y gentil caballero que, según los admiradores modernos de la Edad Media, fué. No sabía leer ni escribir; de joven manejaba con la necesaria habilidad el caballo, la espada, etc.; con frecuencia dejaba en manos de los mayordomos y empleados la administración, el gobierno y el trato con los seres humanos, cosas que usualmente ha de realizar una clase gobernante para retener el poder; tenía, en una palabra, mucho tiempo disponible, muchas ocasiones para meditar sobre los insultos, tomar venganza y defender su reputación, a la que él llamaba su honor; tenía accesos de un furor incontenible—y hay que suponer que, a veces, hasta los cultivaba—, pudiendo, en un momento de apasionamiento, matar, mutilar, seducir y violar la mayoría de los preceptos que el cristianismo no dejó nunca completamente de poner ante sus ojos.

Pero creía en el cristianismo. Creía en el cielo y, especialmente, en el infierno. Tenía una conciencia, aunque, bastante a menudo, no fuese muy limpia. En ningún aspecto yerra tanto ese tipo de refinado cinismo que suele encontrarse en la América moderna como cuando supone un cinismo similar en una clase dirigente como la de la Edad Media. El caballero que había sucumbido a sus pasiones sabía perfectamente que había pecado. Podía hacer un extravagante gesto de arrepentimiento; podía tomar la cruz e hipotecar todas sus posesiones para unirse a una de las cruzadas que se dirigían a Tierra Santa; podía ceder o legar propiedades importantes a la Iglesia. En verdad, en el curso de estos mil años, la Iglesia acumuló, procedentes de hombres de mala conciencia y también de los de buena, unas donaciones tan ingentes de bienes terrenales, que se convirtió en una potencia económica de la mayor importancia. Todavía hay quien cree que la Reforma protestante fué esencialmente un movimiento económico, la expoliación de la Iglesia por una nueva cuadrilla de barones salteadores de caminos, desprovistos en absoluto de conciencia.

Pero sería erróneo considerar a la caballería, ni siquiera en sus primeros tiempos, como un mero grupo de ingobernables atletas que, de una u otra forma, conquistaron posiciones que les permitieron ejercer el poder político y económico y que se atuvieron a

una conducta que sólo por el temor al fuego del infierno tenía ciertos caracteres de normalidad. Es necesario advertir a los lectores de este libro de los peligros que encierra tomar cualquier obra literaria como un relato fidedigno de la forma en que realmente se comportaban los hombres. No obstante, sería absurdo sostener que la literatura no tiene relación alguna o tiene una relación puramente relativa con la vida real. El lado ideal de la primitiva caballería europea está encarnado en una serie de poesías épicas, de la que la más conocida y representativa es la *Chanson de Roland*. Este poema, que trata de Carlomagno, la histórica figura del siglo IX, fué recitado durante generaciones enteras por los poetas que iban de castillo en castillo ofreciendo sus habilidades para entretener a los castellanos. Fué puesto en forma escrita en un período relativamente avanzado de la Edad Media. Así, pues, es la poesía folklórica de una clase superior, que demuestra casi con toda certeza cuán temprano la nobleza occidental se aficionó a pensar en sí misma.

Carlomagno y sus paladines, vistos a la luz de este poema (y el rey Arturo y sus caballeros, vistos a la luz de otros poemas del mismo origen, poco más o menos), siguen siendo todavía atletas, pero atletas atrayentes, sencillos y *amateurs*, que hacen un juego limpio hasta frente a los paganos, y que aman a Dios y al emperador, en el espíritu de la vieja escuela. Si se considera que esta comparación es por demás impertinente y se prefiere ver la *Chanson de Roland* tratada con amoroso celo, léanse las primeras páginas de la obra de Henry Adams titulada *Mont St. Michel and Chartres*. Aquí el fatigado y amargado intelectual de Nueva Inglaterra se vuelve, con un suspiro de alivio, desde su perverso y loco mundo moderno (según lo veía él) a este mundo fresco, sencillo y fuerte, de varonil dignidad, varoniles acciones y varoniles certidumbres; pero no os dejéis arrastrar demasiado. Leed también algunas páginas cualesquiera de un monje, cronista de los tiempos carolingios: Gregorio de Tours. La vida de los francos, según se refleja en Gregorio, se parece más bien a la vida que refleja un folletín americano, siendo, por lo menos, tan violenta y apenas más digna. Nuevamente nos encontramos con el eterno contraste medieval—y humano—entre lo real y lo ideal.

No puede existir duda alguna, sin embargo, de que, en cuanto forma de vida, la caballería europea inicióse como un simple credo de los guerreros, y que, a semejanza de lo sucedido con la mayoría de las cosas medievales, llegó a su plena madurez allá por el siglo XIII. Con el tiempo, vino a poseer un código de acción un tanto más complejo, mejor integrado en la complicada serie de relaciones personales que caracterizaron la sociedad medieval en su apogeo. En una palabra, vino a estar más cerca de un probado y equilibrado sistema de relaciones humanas, de una manera determinada de

conseguir que las cosas se hagan en este mundo. Como tal, es vista bajo su mejor aspecto en las memorias de Sieur de Joinville, compañero de cruzada del santo rey Luis IX de Francia. Joinville posee claramente las tradicionales virtudes feudales: lealtad a su rey, fe incondicional en el cristianismo católico y, sobre todo, esa cualidad de atlética inocencia a que nos hemos referido anteriormente. Joinville no sólo no es un intelectual, sino que ni siquiera es un poquitín pensador. Él y sus camaradas pelean como se les ha enseñado a pelear. Carece de toda inventiva, no está habituado, en absoluto, a pensar en el mundo como algo sujeto a cambio ni, mucho menos, en desarrollo. Por otra parte, está igualmente claro que Joinville es un hombre sensible y práctico que maneja perfectamente a sus semejantes, y totalmente desprovisto de ese aspecto pintoresco que nuestros románticos del siglo XIX se empeñan en encontrarle a la Edad Media. En él, como en Santo Tomás de Aquino, aunque en una esfera muy diferente, se percibe la sensación de un equilibrio totalmente opuesto a lo que frecuentemente se nos ha enseñado con respecto a la Edad Media.

Joinville sirvió en una cruzada con Luis IX, ulteriormente canonizado con el nombre de San Luis. Reverenciaba la memoria del rey, el cual, según observó, "amaba tanto a la verdad que ni siquiera cuando trataba con los sarracenos se mostraba dispuesto a incumplir su palabra". Mas el santificado Luis no pudo arrastrarle consigo hacia la virtud absoluta y ultraterrenal. Joinville, en un célebre pasaje, cuenta cómo el rey, una vez que invitó a dos monjes, empezó a hablarle de religión:

> "Ahora yo te pregunto—dijo el rey—, ¿qué preferirías: ser un leproso o haber cometido un pecado mortal?" Y yo, que jamás le había mentido, respondí que antes cometería treinta pecados mortales que verme convertido en un leproso. Cuando los monjes hubiéronse marchado, llamóme a solas a su presencia, hízome sentar a sus pies y dijo: "¿Qué has dicho hace un momento?" Yo le dije que siempre seguiría diciendo lo mismo. Y él me dijo: "Hablaste como un loco; pues debes saber que no hay leproso tan repelente como el que está en pecado mortal, porque el alma que está en pecado mortal es como el diablo, y por eso no puede haber un leproso tan repelente. Y cierto es que cuando un hombre muere su cuerpo es curado de la lepra, pero cuando un hombre que ha cometido pecado mortal muere, no sabe si durante su vida se ha arrepentido lo bastante para que Dios le haya perdonado. Esa es la razón por la que realmente debía temer que cada clase de lepra le durase tanto como Dios esté en el paraíso. Por eso te suplico, tan ardientemente como me es posible, que acostumbres tu corazón, por amor a Dios y a mi persona, a preferir que tu cuerpo sufra cualquier clase de mal, incluso el de la lepra, a que el pecado mortal se apodere de tu alma."

El equilibrio fué, como es usual en la historia occidental, un equilibrio fugaz y precario. La caballería fué un modo de vivir que se inclinó fácilmente a la exageración y no disfrutó de una vejez

muy decorosa que digamos. Ese formalismo, esa rutina, ese anquilosamiento de la moda, que parece descender sobre todas las culturas y subculturas de Occidente, descendió, un tanto velozmente, sobre esta cultura de la caballería que no tuvo todas las virtudes de la ancianidad. De una manera no por sorprendente menos indiscutible, el guerrear, que acaso fué en un tiempo una justificación y una explicación de la existencia de una clase feudal privilegiada, empezó a convertirse francamente en un juego, con la formación de los modernos ejércitos profesionales mercenarios, en el siglo XIV. Y, como tal juego, llegó a ser muy complicado y un tanto aburrido: la justa o torneo caballeresco. Las reglas se hicieron sobre manera minuciosas; la armadura protectora, muy fuerte, y, al final, nadie sufría ningún daño físico de mucha consideración, aunque se producían algunos accidentes.

La actitud de la caballería con respecto al amor y a las mujeres apenas constituyó, ni siquiera en el período de su máximo equilibrio, un tesoro de sentido común, suponiendo que exista el sentido común en tales materias. A medida que en el siglo XX vamos sabiendo más cosas tocante a los pueblos no occidentales, nos vamos dando cuenta del hecho de que lo que tal vez pueda denominarse con más acierto la tradición del amor romántico es, en muchos aspectos, exclusivo de nuestra sociedad, y que los chinos, los hindúes y otros muchos pueblos no han participado de ello. Esa tradición está lejos de ser inmutable, ni siquiera en el Occidente, y lo más probable es que esté cambiando un poco de prisa en nuestros días. Mas es una tradición complicada y de honda raigambre, adornada de toda suerte de variantes locales y con numerosas y complejas raíces, una de las cuales es, ciertamente, el cristianismo.

Otra, y muy importante, raíz es la que representan las variantes introducidas por la caballería medieval. Hoy no se puede leer un relato tan moderado de los ideales y las maneras amorosas de la corte como es el *Knight's Tale*, de Chaucer, sin experimentar una sensación de extrañeza. En este poema, dos primos, Palamón y Arcite, que son dos caballeros tebanos hechos prisioneros en la guerra por el duque de Atenas (la Edad Media no se preocupaba mucho por la precisión histórica), se enamoraron de la hermosa Emelie, a la que apenas vislumbraron desde su prisión. En el curso de varios años, tanto en la prisión como fuera de ella, los dos primos, unidos como estaban por la sangre y por el honor caballeresco, llevan adelante una lucha mortal a causa de Emelie, y todo esto estando ella sumida en la más completa ignorancia acerca de los hechos, sin que exista ninguna correspondencia por parte de ella. Finalmente, llega a enterarse de esta lucha por conquistar su amor; y en la víspera del gran torneo entre Palamón y Arcite,

cuya celebración dispone finalmente el poeta, pone éste en labios de Emelie la siguiente oración a Diana:

Casta diosa, bien sabes que yo
deseo ser doncella toda mi vida;
no seré jamás ni amante ni esposa.
Soy, tú lo sabes, todavía de tu compañía,
una doncella que ama la caza y los veneros,
y marchar por las espesas selvas,
y no ser esposa ni tener hijos;
no quiero conocer la compañía del hombre.
Ayúdame, señora, puesto que tienes poder,
por las tres formas que tienes en ti.
Y para Palamón, que me ha cortejado,
y también para Arcite, que tanto me ama,
esta gracia te pido únicamente:
Que les envíes el amor y claves sus aguijones en los dos,
y aleja de mí sus corazones
de manera que todo su ardor y su deseo,
y todo su tormento y su fuego,
se aquieten o se vuelvan a otro objeto.
Pero si ésa es tu voluntad, no me hagas gracias,
y si mi destino determina
que tenga que ser de uno de los dos,
envíame al que más me desee;
contempla, diosa de limpia castidad,
las amargas lágrimas que resbalan por mis mejillas.
Ya que eres doncella y guardiana de todas nosotras,
guarda y conserva mi doncellez
y mientras viva doncella, yo te serviré.

El caballo de Arcite da un paso en falso, y Arcite es mortalmente herido. Palamón obtiene a la doncella.

Es éste un romance un tanto moderado. En otro de los *Canterbury Tales*, la "Rime of Thopas", Chaucer ofrece una parodia ridícula del romance literario; y hasta en el *Knight's Tale* no está persuadido de la realidad del amor caballeresco más que en un sentido poético. Ya había otros que se hallaban menos ligados a este mundo, de manera que se reservaba a los amantes del romance medieval el pasar por todos los horrores y pruebas imaginables, metiéndose en todas las variaciones abstractas y, desde luego, metafísicas, sobre los posibles conflictos entre el deber, el honor y el amor, asiéndose a su virtud como un mártir cristiano puede agarrarse a su fe. De una manera vaga y nebulosa, se adivina detrás de todo esto la existencia de ciertas ideas acerca de las relaciones sexuales; pero acaso no sea esto así: tal vez sólo sea ello una interpretación de nuestra era freudiana. Hemos de observar, sin embargo, que, en justicia, la caballería realizó un esfuerzo serio y frecuentemente airoso para gobernar un aspecto de la actividad humana que, especialmente en una clase privilegiada, tiende a eludir todo control y a terminar en una promiscuidad desastrosa para la

disciplina que semejante clase necesita. La caballería implicaba una auténtica sublimación institucional de impulsos poderosísimos, una sublimación que muchos, que no son meros alarmistas, consideran ausente del Occidente moderno.

La convención del amor caballeresco ha dejado, no obstante, su huella en la cultura occidental. Ha colocado a la mujer en un pedestal ideal que aquélla encuentra hoy día un tanto inconveniente y hasta inadecuado. En esa eterna lucha entre este mundo y el otro mundo ideal, que es, ciertamente, por su intensidad, una de las pocas peculiaridades verdaderas de la cultura occidental, incluso el amor sexual ha tomado, gracias al cristianismo de la Edad Media, un tinte ultraterreno. No nos equivoquemos. Incluso los antiguos griegos conocieron el amor entre hombre y mujer, y lo mismo sucede claramente en muchos pueblos modernos que no están aún incorporados de lleno a la tradición occidental; pero no conocieron el *amor romántico*, el imposible, etéreo y platónico amor de lo ideal, el amor por encima de la acción de amar. Nosotros conocemos ya este amor romántico tal y como lo conocieron nuestros antepasados del siglo XIX, pero nos ha dejado su impronta de irrealismo..., especialmente en Hollywood.

Hay muchas más cosas dignas de atención en el declinar de esta caballería, pasada de puro madura: la forma en que la virtud caballeresca de la consideración por los inferiores, por los débiles e infortunados, se convierte en una especie de embriaguez; la forma en que el apetito por lo maravilloso crece hasta que los monstruos empiezan a parecer algo perfectamente normal; la forma en que la caballería viene a ser una especie de protección de la persona del noble frente al creciente poder de los hombres de dinero, los comerciantes y los banqueros. Pero aquí no podemos ocuparnos nada más que de una de estas cuestiones, acaso más importante para todo el concepto de la caballería que la religión o el amor (desde luego, lo es en el declinar de la caballería): la cuestión del honor. Si la caballería primitiva parece, en el fondo, un código que trata de someter el individuo al grupo; si en muchos aspectos parece convertir al guerrero en miembro de un equipo, pone, sin embargo—en contraste con la disciplina de una Esparta—, mucho énfasis en lo individual. El caballero tenía una conciencia hipersensible acerca de su honor, de sí mismo, como individuo y como árbitro supremo de lo que convenía y de lo que no convenía a su dignidad. En los últimos años de la caballería todo vino a centrarse en la cuestión de honor, y el caballero transformóse en una persona histéricamente sensitiva, totalmente alejada del mundo de los valores prosaicos y lista, de hecho, para que la recogiera la pluma de Cervantes. Probablemente hay algo más que pura coincidencia en el hecho de que fuese el país cuya aristocracia llevó

más lejos la cuestión del honor, España, el que también produjese, con *Don Quijote*, un libro que ha sido interpretado por la mayor parte del mundo como un ataque devastador contra los ideales de la caballería.

La caballería es uno de esos grandes complejos o conjuntos de ideales, sentimientos y hábitos—como el romanticismo, o la democracia, o el colectivismo—que desafía a nuestra comprensión. Una manera eficaz de enfrentarse con tal desafío es la de comparar semejante compuesto con otro con el que tenga algo en común. Ahora bien: la caballería tiene, evidentemente, algo en común con el cristianismo. En parte, la caballería primitiva constituye un intento para cristianizar a unos hombres primitivos, guerreros y paganos. El ceremonial que acompaña a la encomienda de la caballería forma parte del ceremonial cristiano: el caballero, en calidad de cruzado, es frecuentemente el caballero visto bajo su mejor aspecto. La verdad es que los cruzados raramente fueron santos; el cruzado Joinville, con el que hace poco nos hemos encontrado, puede parecerle al idealista mucho más pagano que cristiano. Y, sin embargo, el sentimiento del honor y del deber en Joinville, su conciencia, su mismo convencimiento de que es posible la existencia de los santos, constituyen signos del cristianismo, de un cristianismo cotidiano, practicante, vulgar y carente de heroísmo.

En los extremos del ideal caballeresco, en el amor y en el honor caballeresco, podemos descubrir algo de esa comezón de lo ideal, de lo trascendente, que no abandona nunca por completo al cristianismo. Pero bien medidas las cosas, la caballería parece ser una de las fuerzas sociales que más han tendido a quebrantar al cristianismo. Si una de las notas permanentes del cristianismo es el esfuerzo por subyugar al yo; si la humildad es realmente uno de los grandes objetivos de la vida cristiana, entonces la caballería no tiene un carácter muy cristiano. En sus momentos de máximo altruísmo, la caballería apunta, no obstante, al yo caballeresco y hace de la decorativa y honorífica competencia un acto de virtud social; en su nivel normal, afila el yo en su lucha con el mundo, y en su período de declinación glorifica en el honor individual un egocentrismo frecuentemente histérico, una vanidad atormentada que en Occidente ha quedado fundamentalmente limitada a los intelectuales. Pero el caballero de las postrimerías de la caballería fué, después de todo, un intelectual. ¿Qué otra cosa fué Don Quijote?

Para resumir, la caballería fué un modo de vivir de las clases superiores del Occidente medieval, en muchos aspectos lo mismo que el estoicismo fué un modo de vivir de las clases superiores del mundo imperial grecorromano. Naturalmente, el conde o barón de la Edad Media no se parecía más a Don Quijote, o a Palamón, o a Arcite, de lo que pudiera asemejarse el oficial romano a Zenón,

el filósofo estoico. Razón por la cual hemos utilizado en ambos casos la frase "modo de vivir". Mas lo extremo—si se prefiere, lo ideal—influye, en cierto modo, en lo medio de la conducta humana general. El conde o el barón, el mayordomo del conde, los atareados abades y obispos que tan importante papel desempeñaron en el gobierno del mundo medieval, reflejan hasta en sus tendencias prácticas algunos de los objetivos de la caballería, de la misma manera que la caballería refleja algunas de las actividades usuales de aquéllos. Toda la vida medieval está informada por el contraste existente entre la teoría y la práctica, entre la devoción del caballero para con Dios, su dama y su deber, y el apego del caballero a luchar, jugar, cazar, hacer el amor: a lo que son todavía de hecho las grandes inclinaciones del hombre. Entre el caballero y su conciencia se producen frecuentes asaltos, a medida que ese contraste se va haciendo inevitablemente evidente. La vida medieval está informada por la inquieta energía del caballero, por su orgulloso individualismo, por esa esforzada cualidad que casi todos los hombres modernos perciben en la Edad Media, hasta cuando insisten en que fué una edad de tranquila estabilidad y equilibrio.

Es preciso saltar directamente de la cultura de las clases gobernantes medievales a la del pueblo. No es totalmente cierto que no haya habido una clase media en el período medieval. Los comerciantes, los banqueros, los hombres emprendedores crecen en número e importancia, especialmente en los siglos XIV y XV. Pero su modo de vivir, sus ideas, se van formando muy lentamente, hasta constituir algo aparte de los modos y maneras de las demás personas no nobles. Pospondremos para un capítulo ulterior el análisis de lo que significa para nuestra historia intelectual el acceso de una clase media al Poder.

La gran masa de la población en el Occidente durante la Edad Media fué rural. Las pequeñas ciudades con carácter de mercado y hasta las pocas grandes ciudades entonces existentes—París, Londres y Florencia entre ellas—fueron zonas urbanas amuralladas, rodeadas de campos cultivados, en constante relación con los campesinos de la vecindad, que las proveían de la mayor parte de los alimentos que necesitaban. Los artesanos vivían en los pueblos o en las ciudades, dedicando también parte de su tiempo a las faenas agrícolas. Esta cultura popular es, pues, una cultura simple, relativamente inmutable y perfectamente definida, carente de esa adulteración superficial y curiosamente ambigua que hemos venido a conocer entre las ingenuas masas de nuestras grandes ciudades modernas. Pero esta cultura no es exactamente una cultura inocente. En rigor, en los *fabliaux* franceses y en otros fragmentos que muestran los sentimientos de las masas medievales, le sorprende a uno hallar un realismo crudo y terrenal, una admiración por la astucia,

por el afortunado individuo que consigue engañar al bobalicón, un hondo escepticismo por las bellas palabras y por las bellas profesiones. Es preciso tomar nota de esta constante medieval rural, que sugiere nuevamente ciertas limitaciones a ese criterio, según el cual la Edad Media representa un modo de vivir sereno, estable y cristiano.

Hemos de esperar encontrarnos con mucha vulgaridad y grosería en esta cultura, y, efectivamente, así es. De todo el mundo son sabidas las reticencias que aparecen en el mismo Chaucer, por lo menos cuando éste hace hablar a los plebeyos. De la misma manera que su *Knight's Tale* constituye un magnífico espejo para la caballería en alguna de sus manifestaciones, su *Miller's Tale* constituye un admirable reflejo literario de algunos aspectos de los gustos populares. Es un cuento indecoroso, burlesco y obsceno, en el que al esposo celoso y estúpido se le ponen adecuadamente los cuernos, según la mejor tradición folklórica. Tan poco cristiano es, que no se le ocurre jamás a uno pensar en él en relación con los ideales cristianos. Y, no obstante, ahí está; y el molinero que lo cuenta está en camino hacia el santuario de Canterbury, para orar de la misma manera que lo harían sus compañeros, el gentil caballero, el amable empleado de Oxenford, la cordial esposa de Bath, la abadesa, también ayuna de cristianismo, aunque en una forma mucho más sutil, y el resto de esos peregrinos de Canterbury, cuyos herederos actuales acaso se estén reuniendo en este momento para hacer una excursión por el Parque Nacional de Yellowstone.

La grosería y la obscenidad parecen ser, en líneas generales, elementos constantes de nuestra cultura occidental. Hay toda suerte de interesantes problemas relacionados con diversas formas de apreciar semejantes materias. Acaso en ciertos períodos, como, por ejemplo, el de la Edad Media, exista una simplicidad sin afectación que ya no se encuentra cuando las convenciones sobre la honestidad se han hundido entre las clases más refinadas. Lo que es meramente grosería en la Edad Media puede convertirse en pornografía en los tiempos modernos. Pero éstos son problemas sobre manera difíciles, para cuya solución no disponemos, ciertamente, de medios cumulativos. De todas formas, parece no haber lugar a dudas que hay una vena de obscenidad en la naturaleza humana que resulta imposible de eliminar o, al menos, de reprimir con cierto éxito, ni aun por la más elevada de las culturas.

Una parte de este humorismo procaz se dirige contra los sacerdotes y los clérigos. Si queremos tener un cuadro fidedigno de la época hemos de tener en cuenta, una vez más, el anticlericalismo popular de la Edad Media. En su mayor parte, este sentimiento ampliamente difundido no fué, durante la Edad Media, ese odio profundo a que había de llegarse en el siglo XVIII. En realidad,

es un anticlericalismo frecuentemente humorístico y hasta bonachón, y algunos de sus aspectos constituyeron una fuente de diversión para los mismos clérigos. Todavía se muestra a los visitantes de las iglesias medievales francesas ciertas tallas en la parte inferior de las sillerías de los coros, en las que evidentemente el tallista dió rienda suelta a su imaginación y a sus aficiones, pues muchas de ellas revelan íntimos y divertidos detalles de la vida cotidiana, que a nosotros se nos antojan un tanto fuera de lugar en una iglesia. La figura del sacerdote codicioso, del sacerdote lascivo, del sacerdote frívolo y mundano aparece con bastante frecuencia en la literatura popular medieval. Y nuevamente en Chaucer, que sabía perfectamente lo que sucedería en la mente popular, los hombres de Dios, con excepción del clérigo de Oxford, no salían muy bien parados. A todos ellos les carga con el saco de las flaquezas humanas.

No obstante, hay muy poco de acritud en todo esto, sino más bien un deseo de situar al sacerdote en el plano de un ser humano corriente. La estructura filosófica y teológica del cristianismo—todo su punto de vista universal—no es desafiada como había de serlo en tiempos de Voltaire y Tom Paine. Los *fabliaux* y, podemos estar seguros de ello, los campesinos y los artesanos, no ponían en duda la existencia de Dios, ni la necesidad de asistir a misa, ni, desde luego, toda esa compleja masa de supersticiones que florecieron en el cristianismo popular medieval. A veces hay en este anticlericalismo medieval cierto disgusto respecto a la Iglesia, en cuanto opulenta corporación que explota a los pobres, del que volveremos a ocuparnos inmediatamente. Pero, en su mayor parte, lo que se advierte es que el campesino medieval desconfiaba del sacerdote, justamente porque el sacerdote, con su celibato, su pobreza, su humildad y toda la carga de los ideales cristianos, le resultaba como la negación de la humanidad corriente. El hecho de que el hombre medieval hubiese absorbido del magisterio cristiano cierta desconfianza hacia su propia humanidad corriente y vulgar no hizo más que afilar la punta de sus chanzas cuando oía el relato de la joven metida de contrabando en un monasterio, oculta en un cesto de la ropa. Aunque el hombre medieval pensaba con una parte de su cerebro que el sacerdote no era mejor que él ni que careciese, en cierta medida, de virilidad, con la otra parte del cerebro pensaba que el sacerdote era un agente de Dios en la tierra, que representaba algo respetable, poderoso, admirable y generalmente elevado. En una palabra, el hombre medieval sentía por el sacerdote y por la Iglesia algo parecido a lo que el norteamericano medio siente, de una manera ambigua, por sus profesores y por la educación.

Nada sería más erróneo que considerar a las masas medievales como un simple conjunto de brutos desprovistos en absoluto de ideas. Nos hemos esforzado por dejar perfectamente sentado que

las masas de hombres y mujeres medievales en Occidente, a pesar de la falta de ilustración, de la carencia de la imprenta y del resto del aparato moderno para procurar la cultura en masa, compartieron la herencia común del cristianismo. Dicha herencia fué, en parte, una herencia de rebeldía, un esfuerzo perpetuamente renovado para poner inmediatamente en práctica una parte mayor de los ideales cristianos. Estos ideales, según hemos observado ya, fueron—y son—tan complejos y polifacéticos como la propia cultura occidental. En muchísimos levantamientos populares medievales, y hasta en movimientos espontáneos religiosos, como el franciscano, hubo un elemento de lo que hoy denominamos socialismo o socialdemocracia. Es claro que las revueltas populares medievales no fueron inspiradas por los ideales marxistas; los rebeldes querían, lisa y llanamente, volver a la sencillez y a las virtudes del cristianismo primitivo. Pero no constituye ningún anacronismo decir que durante más de mil años los hombres que en el Occidente han estado trabajando por conseguir una mayor igualdad en lo económico y social, los hombres que han estado tratando de destruir una sociedad clara y definitivamente estratificada—en una palabra, los socialrevolucionarios—han apelado a lo que ellos consideran la verdadera tradición cristiana. Existe claramente un elemento igualitario en el cristianismo histórico.

Es bastante natural que los hombres de la Edad Media utilizasen el lenguaje de la religión para justificar sus revueltas. La más famosa de las revueltas medievales en el mundo de habla inglesa es ese último movimiento del siglo XIV asociado al nombre de Wat Tyler. Uno de los dirigentes de dicho movimiento fué John Ball, un sacerdote; y la consigna de ese movimiento todavía pervive en los libros de historia:

> Cuando Adán cavaba y Eva hilaba,
> ¿quién era entonces el caballero?

No tenemos necesidad de ocuparnos aquí de la historia narrativa de este o de aquel movimiento social de finales de la Edad Media, tales como el de la *Jacquerie* en Francia o de la Guerra de los Campesinos en la Alemania de Lutero, en el siglo XVI, que pudieran considerarse tanto como los últimos de estos movimientos medievales como los primeros de los modernos. En rigor, la Guerra de los Campesinos es, en muchos aspectos, de carácter más bien medieval que moderno. Ninguno de esos movimientos tuvo un éxito prolongado, visto desde la superficie. Para el sociólogo de la revolución todos ellos son revoluciones "abortadas". Sin embargo, son muy interesantes por la luz que arrojan sobre el fracaso de la sociedad medieval estratificada, al menos en las postrimerías del Medievo, para dar satisfacción a los estratos inferiores; y ponen

de relieve, una vez más, los elementos potencialmente revolucionarios que existen en el seno de la religión cristiana, siendo asimismo interesantes ejemplos de la difusión de las ideas en una sociedad relativamente poco ilustrada. Están también llenos de violencia y crueldad, tanto por parte de los rebeldes como por parte de los que vencieron en definitiva: los defensores del orden establecido. Sería sobre manera difícil probar que la inhumanidad del hombre para con el hombre fué mayor durante el terror de 1794 que en la *Jacquerie* del siglo XIV en Francia, o que fué mayor en el genocidio de la década de 1940 a 1950 que en la Guerra de los Campesinos, durante la década de 1520 a 1530, en Alemania.

Dichos movimientos no tienen un solo teórico o ideólogo de talla, ni un Rousseau, ni un Marx. Muchas de sus ideas las toman de los intelectuales—sacerdotes o monjes—, que son, hasta cierto punto, los propios dirigentes del movimiento. Esto es especialmente cierto en el caso de un hombre como el inglés Wycliffe, que fué un perfecto erudito, uno de los numerosos eruditos a quienes se conoce bajo la denominación de "últimos escolásticos"; un hombre que escribió folletos en inglés en lugar de hacerlo en latín académico, y que tradujo la Biblia al inglés. Pero incluso los dirigentes menos intelectuales se hallaban familiarizados con una gran parte de la herencia intelectual medieval. En efecto, estos movimientos ulteriores, como los de las primeras reformas monásticas y las primeras herejías populares, la albigense, la valdense y otras semejantes, siguen centrándose en torno al gran drama cristiano; todos ellos son, en cierto sentido, herejías cristianas. Sería simplificar excesivamente las cosas el afirmar que la primera gran oleada de herejías, la de los gnósticos, arrianos y otras que se produjeron durante los siglos II y III, fué fundamentalmente de carácter teológico y filosófico, y que la segunda, desde los albigenses hasta la revuelta de Lutero, finalmente triunfante, fué fundamentalmente de carácter social y económico.

No se pueden dividir tan categóricamente movimientos que arrancan de todas las necesidades y facultades humanas. Sin embargo, estas revueltas medievales se centran claramente en las cosas de este mundo. Utilizan el vocabulario de la teología cristiana, y en algunas de sus formas son fanáticamente milenaristas, aunque en su mayoría no anticipan la segunda venida efectiva de Cristo. Se proponen distribuir de nuevo las riquezas de este mundo, humillar a los ricos y a los orgullosos, cambiar radicalmente ese mundo cuidadosamente ordenado de la estratificación social medieval, y fracasan en su objetivo primordial, que es el de resolver el problema de la pobreza. Pero cumulativamente—y ayudados, como veremos en el próximo capítulo, por la aparición de una economía monetaria

y de una clase media—destruyen la sociedad feudal, por lo menos en el oeste de Europa.

Wycliffe y sus seguidores, los sacerdotes pobres o *lollardos* (charlatanes), se dirigieron directamente al pueblo y, ya fuese con intención o sin ella, lo soliviantaron hasta lanzarlo a la revuelta de los campesinos, siendo dominado por una coalición de las viejas clases privilegiadas y los nuevos detentadores de la riqueza. Éste no es, sin embargo, el único aspecto que ofrecen los intentos medievales de llegar hasta el pueblo. Uno de los movimientos populares medievales más notables es el de los frailes mendicantes del siglo XIII. Hemos de insistir nuevamente en que, observadas desde fuera, desde el punto de vista del naturalismo histórico, las grandes órdenes de San Francisco y Santo Domingo ilustran otra actitud de la Iglesia, de cara a las graves inquietudes que sienten las masas.

Expuesto concisamente, y de una manera demasiado simple, el cuadro que se ofrece es el siguiente: condiciones sociales cambiantes, una cierta destrucción del orden y de la regularidad, como, por ejemplo, la indebida incidencia de las guerras, hambres y enfermedades; perturbadores movimientos de un elevado número de gentes (como en las Cruzadas); cambios tecnológicos que hacen imposibles los viejos modos de vivir (como el cambio del cultivo del grano al pasturaje o el nacimiento de grandes ciudades especializadas en la fabricación de tejidos)... Cualquier combinación de cambios de esta suerte lleva al ánimo de los desplazados, de los inestables y hasta, en ocasiones, de los hambrientos, el abismo existente entre los ideales cristianos y la práctica. Alguien dotado de talento, casi siempre un miembro de las clases privilegiadas, siente en lo más hondo de su corazón la existencia de ese abismo, y se adjudica, una vez más, el papel de profeta y de guía.

En la Edad Media, la inspiración de tal persona, su manera de pensar, estaba inevitablemente asentada sobre los principios cristianos, que no dejaría al mundo descansar en la pereza y en el mal. Haría venir nuevamente a Cristo a la tierra, no en el sentido literal y simple de las primeras generaciones cristianas, que esperaban ver a Cristo en carne y hueso, sino en el sentido de que los hombres deberían esforzarse por vivir como Cristo quiso que viviesen. El mismo—si es un Francisco de Asís—renunciaría a su posición en el mundo e imitaría a Cristo en su pobreza y desdén por este mundo de la carne. El mismo viviría con los pobres y reuniría en torno a sí discípulos, que más adelante llevarían la palabra divina a los pobres y a los infortunados, no para despertar en ellos el odio contra los ricos, no para provocar una revolución social como la que los hombres modernos asociamos al marxismo o al comunismo, sino para provocar en ellos y en todos los seres una revolución espiritual que les llevase la paz mediante la unión con Dios. Muchos

de sus discípulos y seguidores le tomarían como modelo, y la orden que él fundase estaría durante algún tiempo a la altura de las normas por él establecidas.

Es sumamente difícil, no obstante, trazar una línea divisoria entre el espíritu y la carne. Las masas tendían a gravitar hacia los fines más materiales de la revolución social, o a recaer en la aceptación de su suerte. Los dirigentes encontraban formas de compromiso con el mundo más sutiles y variadas. El propio San Francisco abrigaba la desconfianza del místico por el intelecto razonador, la aversión del no conformista por el organizado y presuntuoso mundo del saber adquirido en los libros. Quería que su orden marchase al encuentro del pueblo desembarazada de propiedades sociales e inmaculada por los libros. No obstante, a una generación de distancia de su muerte, la orden franciscana había amasado ya enormes riquezas y los franciscanos estaban metidos de lleno en el mundo erudito medieval. Roger Bacon, al que ya conocemos como una figura descollante en la historia de la ciencia, fué un franciscano de Oxford.

La otra gran orden mendicante, la dominica, tuvo unos orígenes menos cercanos a ese espíritu de revuelta integral contra el orden establecido de la sociedad que la de San Francisco. Santo Domingo sintió también profundamente la situación de las masas y se rebeló contra el fracaso de los pastores ordenados para cuidar de sus ovejas. Pero, desde el principio, él y sus frailes fueron evangelistas menos extremados. Llevaron el Evangelio al seno del pueblo mediante hábiles y ardientes prédicas, y tomaron seriamente su misión de curar las almas. Al igual que los franciscanos, también hicieron su compromiso con el mundo, llegando a distinguirse en años posteriores por su erudita devoción por la historia de su Iglesia.

Así, pues, entre la población medieval de Occidente, y especialmente hacia las postrimerías del período, se dieron dos actitudes difíciles de reconciliar con la idea de que estas masas eran ovejas contentas bajo el cuidado y la protección de sus pastores sacerdotales y guerreros. Primero, una vena humorística, un tanto grosera y hasta irreverente, que se huelga en señalar el contraste existente entre la teoría idílica y la actuación mundana; y, segundo, una serie de revueltas populares, de inspiración cristiana, y encabezadas frecuentemente por sacerdotes o monjes, que apuntan a la realización, aquí en la tierra, de algo parecido a un comunismo cristiano. A pesar de la presencia de estas fuerzas destructoras, la Edad Media proporcionó al hombre occidental un grado de equilibrio social y una especie de seguridad que son sumamente raros en el Occidente de hoy.

La aldea medieval o la comunidad ciudadana de los mejores días de la Edad Media fueron, en realidad, una comunidad en la que

la costumbre, respaldada por la autoridad de la religión, había tendido una red de derechos y deberes recíprocos que procuraba a cada hombre, desde el siervo hasta el señor feudal, esa seguridad que acompaña al conocimiento de que uno tiene un lugar, un *estado legal*, en el conjunto de unas ordenadas reglas de conducta apoyadas en una perfecta concepción del Universo y del lugar que ocupa el hombre en el mismo. Es claro que el campesino no leía a Santo Tomás, pero algo de Santo Tomás y de toda la cosmología medieval se filtró hasta el campesino. Se puede seguir el funcionamiento de este equilibrio social con detalle, desde la siembra de las cosechas hasta su distribución, desde las leyes de la herencia de la tierra hasta las reglas de la vida cotidiana, en libros como el de míster George Homans titulado *English Willagers of the Twelfth-Century*, y en el del difunto Marc Bloch, titulado *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. No fué, como ya sabemos, un equilibrio perfecto, y, además, fué prontamente destruído por la aparición de lo que hoy llamamos la economía capitalista y por otras muchas cosas que consideramos modernas. Acaso la forma más simple y moderada de expresar esto sea la siguiente: en la Alta Edad Media, la vida de una persona corriente en el Occidente, aunque sujeta a lo que nosotros consideraríamos penalidades e incomodidades, fué psicológicamente más segura, *menos forzada a la lucha y a la competencia*, que la vida de hoy: una vida casi absolutamente libre de las dudas e incertidumbres éticas y religiosas fundamentales.

EVALUACIÓN DE LA CULTURA MEDIEVAL

El historiador que intenta sentar generalizaciones acerca del nacimiento, la madurez y la muerte de las culturas (o sociedades, o civilizaciones), se enfrenta con un serio problema en lo que respecta a la Edad Media. La clasificación más general adoptada por tales historiadores—o filósofos de la historia—en épocas recientes es la de fijar una cultura grecolatina que va aproximadamente desde los griegos de Homero a los romanos del siglo v d. de J. C., y una cultura moderna occidental que empieza en la Edad de las Tinieblas y llega hasta el presente (presente que consideran muchos de ellos como decadentes días del final de nuestra cultura). Un magnífico ejemplo de ellos lo encontramos en Oswald Spengler, pensador alemán del siglo XX, que considera a esas culturas como una especie de organismo cuya vida abarca aproximadamente un período de mil años, que pasa por las distintas fases de juventud, madurez y ancianidad, o de primavera, verano, otoño e invierno. Para Spengler la cultura grecorromana fué la cultura "apolínea", mientras que la nuestra es una cultura "fáustica". Pero muchos

otros, entre ellos Arnold Toynbee, aunque no aceptan todas las líneas de Spengler sobre la duración de las culturas ni otras muchas cosas, ven la cultura antigua, o clásica, como una entidad definida, y nuestra moderna cultura occidental como otra, acaso relacionada con la primera, pero, para sus propósitos, como una cultura aparte. Desde semejante punto de vista, la Edad de las Tinieblas aparece como la de la infancia, y la Edad Media como la de la juventud de nuestra cultura moderna. En otras palabras, la Edad Media no es en sí misma una cultura. Por otra parte, muchos de los que más profundamente han estudiado la Edad Media, incluyendo entre ellos a la mayoría de los modernos admiradores de ese período, la consideran, por así decirlo, como una cultura en sí misma y no simplemente como un preludio de la nuestra, estimando que la Edad Media llegó a su punto culminante en el siglo XIII, decayendo posteriormente en los dos siglos siguientes. Los que de entre ellos sienten mayor aversión por el mundo moderno piensan que ese declinar se ha prolongado hasta nuestros días. Pitirim Sorokin, por ejemplo, no encuentra más que dos elevadas cimas culturales en la historia de Occidente: la Atenas del siglo V y la Europa occidental del siglo XIII. Otros están dispuestos a conceder a los hombres modernos una de esas cimas, inclinándose actualmente a situarla en el siglo XIX.

Pero hay que tener en cuenta que tan complejas son las variables inherentes a cualquier intento que se haga de medir los altibajos en la vida de los grupos humanos, que no puede esperarse que a través de su estudio se llegue a nada que se parezca a la exactitud o a una coincidencia mínima de opiniones. Estamos tratando aquí, ni que decir tiene, del conocimiento no cumulativo. Por otro lado, los grupos tienen sus altibajos. Negar este hecho es despojar a la historia de todo sentido.

El hecho de que la sociedad occidental no haya sido jamás una unidad *política*, acaso con la excepción del Imperio romano durante un breve lapso, constituye una grave dificultad inicial para el estudio de dicha sociedad occidental, que ha estado dividida políticamente en grupos independientes—ciudades-estados, estados feudales, naciones-estados—, habiendo atravesado estas entidades por períodos de florecimiento y de decadencia. Cuando Roma estaba en la cumbre de su poderío, Atenas era una simple ciudad universitaria. España, tras llegar a la cumbre en el siglo XVI, se hundió después en la insignificancia. Cualquier periodista de hoy se toma la libertad de calificar a Francia, en otro tiempo la *grande nation*, de potencia de segundo orden. Nuevamente la gran diversidad de la actividad humana plantea aquí un problema. El *florecimiento* de una cultura no es la producción de una sola flor, sino de un organismo sumamente complejo. Puede darse el florecimiento de unas actividades humanas en el seno de una sociedad determinada,

en el momento mismo en que otras actividades languidecen. Una actividad puede parecer una parte más significativa de una cultura que otra actividad distinta. Cabe argüir que las cumbres culturales a que llegó la diminuta Inglaterra isabelina fueron más elevadas que aquellas a que llegó la rica y poderosa Inglaterra de la época victoriana. Los avances tecnológicos y económicos inherentes a la sociedad occidental han sido difundidos tan ampliamente durante los últimos dos siglos, que puede decirse que el nivel de vida en la decadente España del siglo XX es, casi con toda seguridad, más elevado que en la España de Cervantes, Lope de Vega y los conquistadores. Casi todos coinciden en que la cumbre cultural de Alemania, desde Bach, Kant y Goethe a las grandes realizaciones eruditas y científicas de la Universidad alemana del siglo XIX, antecede a la cumbre política, militar y económica de la Alemania de Guillermo II y de Hitler.

Hechas estas advertencias, podemos volver al problema inicial. Cabe en lo posible, aunque la fórmula sea excesivamente simple, reconciliar el criterio según el cual la Edad Media es el comienzo, la juventud de la moderna sociedad occidental, con el criterio según el cual la Edad Media constituye en sí misma un período culminante, un florecimiento, una especie de madurez. Si se centra la atención en la integración política y económica de los subgrupos territoriales en la sociedad occidental (naciones), nos encontramos entonces con dos claras secuencias en nuestra historia: una que va desde la diversidad de las ciudades-estado, tribus y naciones independientes y con una economía primitiva, que existieron aproximadamente mil años antes de Jesucristo, hasta el mundo único del Imperio romano, unificado, opulento y complejo, y otra que va desde la extremada desintegración feudal y el primitivismo económico de la Edad de las Tinieblas hasta el presente, en que no existen más que aproximadamente setenta unidades políticas independientes en todo el mundo, en que el desarrollo económico ha alcanzado alturas desconocidas hasta ahora y en que este proceso de integración les parece a muchos que se encuentra muy adelantado en su marcha hacia un Estado universal. Si se centra la atención sobre problemas más pequeños y prolijos, tales como el del desarrollo de las instituciones parlamentarias representativas o el del crecimiento de la Banca o del pensamiento científico, se encuentra un punto muy bajo, que casi constituye una interrupción (aunque no total) en la Edad de las Tinieblas, hallándose en la Edad Media los preludios inconfundibles de ese desarrollo que, en cierto sentido, ha tenido un carácter de continuidad hasta el presente. A la luz de tales consideraciones, la Edad Media aparece claramente como el principio de las cosas modernas.

Si, no obstante, se centra la atención, en la medida en que ello

es posible, sobre la cultura medieval *como un todo*, sobre lo que hemos denominado, con expresión un tanto floja, su "modo de vivir", sobre las ideas medievales de lo justo y de lo bello y del lugar del hombre en el sistema de las cosas, es muy difícil entonces no aceptar algo de la tesis según la cual la Edad Media merece ser clasificada como una realización, en lo que respecta al modo de vivir, distinta de la nuestra, aunque claramente relacionado con ella. No es posible leer a Dante, o a Santo Tomás de Aquino, o a Chaucer, o contemplar la catedral de Chartres, o incluso estudiar un mapa detallado de un señorío autárquico medieval, sin sentirse uno en otro mundo. En verdad, ese mundo le parecerá probablemente a un americano del siglo XX que se tome la molestia de examinar los dos como un mundo más distinto del suyo que el de la Atenas del siglo V.

Aquí no podemos hacer otra cosa que sentar ciertas generalizaciones muy amplias acerca de este mundo medieval, caracterizar algunas notas de la cultura medieval y señalar ciertos signos de su gusto o sabor.

Ante todo, tenemos esa proximidad entre el sentido común y lo sobrenatural, esa aceptación de esto por parte de aquél, con la que, naturalmente, ya nos hemos encontrado antes. Hay millones de hombres y mujeres en el siglo XX que, como buenos cristianos, creen en el cristianismo, y muchos de ellos se ofenderían gravemente si sugiriésemos que su fe es menos robusta que la de sus antecesores medievales ni en un ápice. Hoy los límites de lo sobrenatural han retrocedido incluso para los creyentes, y zonas completas de su vida consciente han quedado sujetas a las regularidades que consideramos naturales. Puede que recen para que llueva, pero también leen los partes redactados por meteorólogos que, cualquiera que sea su religión, no creen que Dios intervenga directamente en el frente climático. Además, hoy hay millones de hombres y mujeres—nadie sabe cuántos—que no creen en la inmortalidad del alma humana y para los cuales, consiguientemente, la idea del cielo y el infierno carece de sentido, o incluso es ofensiva. Hay muchos más para quienes el cielo y el infierno han venido a ser realmente conceptos sumamente vagos; creen en la inmortalidad, en el cielo y en el infierno, pero cosas un tanto remotas respecto a las cuales puede muy bien prescindirse para siempre de ahondar nuestros conocimientos. Particularmente, el infierno ha perdido su mordiente para muchos hombres modernos, habiéndose convertido a los ojos de éstos en un lugar destinado exclusivamente a los pecadores distinguidos, de forma muy parecida a lo que sucedía con el infierno negro.

Nada de esto era así para los hombres de la Edad Media. Dios, como hemos indicado, era tan real y estaba tan presente para ellos

como está para nosotros el tiempo atmosférico; el cielo o el infierno eran en la mente de cada hombre tan seguros como la luz del sol o la lluvia. Los intelectuales medievales sostenían en su mayor parte que Dios ordenaba las cosas de este mundo de acuerdo con ciertas disposiciones dirigidas fundamentalmente al bien del hombre, es decir, que el Universo era básicamente moral y que, por consiguiente, había muchas cosas conocidas y predecibles. Su Dios era un Dios en el que se podía tener confianza, de una manera parecida a como los hombres de ciencia modernos consideran a la Naturaleza digna de confianza. Algo de este sentido de la regularidad, aunque sólo fuese bajo la forma de lo que nos agrada denominar sentido común, fué indudablemente compartido por las masas, porque, de lo contrario, a duras penas habrían podido desarrollar su vida cotidiana. A pesar de ello, existe entre las masas medievales, e incluso entre los intelectuales de la época, un difundido sentimiento de lo irracional, lo incierto y lo *inesperado* de la vida de este mundo. Se pone de manifiesto, de una forma relevante, en lo que ahora denominamos superstición de la Edad Media. La más ligera inmersión en los escritos medievales nos proporciona inmediatamente un ejemplo: que los huevos puestos en Viernes Santo son buenos para extinguir el fuego; que los duendes agrian la leche; que el contacto con el rey cura la escrofulosis, y muchas, muchísimas más cosas. Cierto es que muchas de estas mismas supersticiones siguen todavía vivas, con la adición por nuestra parte de otras nuevas. Más el alcance y profundidad de las supersticiones medievales sitúa a las nuestras en la sombra. Como mínimo, la difusión de la ciencia popular ha relegado a la mayor parte de nuestras supersticiones al terreno puramente emocional, como el popular "toca madera", por ejemplo, y no se las considera fundamentalmente como explicaciones, como teorías, que es lo que sucedía en la Edad Media.

La proximidad o inmediación de lo sobrenatural (la superstición no es más que una parte trivial e indigna de lo sobrenatural) está perfectamente clara en una obra que debe ser al menos catada por quienquiera que trate de comprender a la Edad Media. El infierno, el purgatorio y el paraíso de *La Divina Comedia*, de Dante, fueron tan reales para él como lo fué Londres para Dickens. Su infierno, según se ha observado con frecuencia, es el más concreto de los tres. Dante fué un poeta extraordinario, pero también fué un político exilado y amargado, que vió tomar a su Florencia y a su Italia un camino que ultrajaba su sentido moral. Colocó a sus enemigos en el infierno—en su libro—como parte de un proceso polémico tan natural en él como las fulminaciones, mucho más abstractas, que han de satisfacer al moderno trotskysta. La cualidad de la fantasía, a la que a duras penas puede sustraerse

cualquier intento moderno que se realice para tratar de lo sobrenatural, está sencillamente ausente del *Infierno*, de Dante. Conduce al lector a un infierno tan convincente, que cualquier intento de cualquier ilustrador para pintarlo no da de él sino una imagen pálida, haciéndole perder realidad. Esto encaja especialmente en la obra del más famoso de los ilustradores de Dante, el artista francés del siglo XIX Gustavo Doré, que sólo consigue hacer "romántico" el infierno dantesco, cosa que no es.

No obstante, los escritores románticos del siglo XIX—inmediatamente se evoca el nombre de Walter Scott—encontraron algo de lo que estaban buscando en la Edad Media, y a lo que devolvieron su buena reputación cultural. Ese algo lo deformaron ellos mismos por subrayarlo con exceso; pero ahí está y constituye la segunda nota de la cultura medieval que nosotros trataremos de resaltar. Es otra manifestación de esa aceptación medieval de lo sobrenatural como natural. La verdad, nos agrada decir, es más rara que la ficción. Pero los hombres modernos no queremos significar realmente con ese dicho que creamos que nuestra vida diaria está preñada de maravillas. Lo que queremos decir es que, por ejemplo, de cientos de casos de auténticos asesinatos que se ven en nuestros tribunales, *solamente uno* ofrece un grado de depravación y destreza humanas tales que sobrepase la imaginación de la más absurda de las ficciones policíacas. La abrumadora mayoría de los asesinatos que conocemos no están, de ninguna manera, a la altura del interés que despierta cualquier ficción policíaca, ya que no son, en efecto, más que casos rutinarios del crimen. Dicho en términos más generales, nosotros aceptamos una especie de criterio estadístico y de sentido común, en el que los casos se van ensartando a lo largo de una curva de distribución clásica; el ciento por ciento es tan raro como el cero por ciento, y en torno al cincuenta por ciento se dibuja una enorme bolsa.

La mente de los hombres de la Edad Media no estaba dispuesta para la estadística. Forzaríamos excesivamente la paradoja si aseverásemos que para la mente medieval el caso raro era tan común como el caso usual; pero no forzaríamos grandemente la paradoja si aseverásemos que para la mente medieval el caso raro es, humanamente hablando, tan *típico*, tan bueno—e incluso mejor—que el caso usual, como signo para el hombre de la apariencia del Universo. El hombre medieval no se desconcertaba por lo extremado; lo esperaba, lo buscaba, lo introducía concretamente en su arte. El mundo de su imaginación (él no habría admitido que era un mundo meramente imaginativo) estaba plagado de horrores y maravillas, de héroes perfectos y de perfectos villanos, de monstruos y de santos. Y, de una u otra forma, para la mayoría de nosotros hoy día, los monstruos se fijan en la mente mejor que los santos.

Encontramos el *Infierno* de Dante más convincente que su *Paraíso*. Si algunos de los que nos hemos comprometido en la historia de la cultura medieval evocásemos al azar una especie de imagen concreta de la Edad Media, la que surgiría con más frecuencia sería probablemente esa gárgola meditabunda de Nuestra Señora de París que ha sido reproducida en miles de tarjetas postales.

A menudo se describe este impulso medieval hacia lo extremado, hacia lo grotesco o hacia lo sublime como un esfuerzo por dirigirse a lo infinito, a lo interminable, como una negativa a aceptar los límites aparentes del mundo material de la experiencia sensible. Una de las prácticas favoritas entre los historiadores de la filosofía de la cultura—nuevamente nos serviría Spengler como ejemplo concreto—consiste en contrastar el templo griego con la catedral gótica. El templo griego levanta su estructura cuadrangular sobre una sólida base, aceptando las vulgares dimensiones del hombre mismo, no siendo su forma básica ni más heroica ni más lanzada al asalto del cielo que la de un vulgar cajón; la catedral gótica se remonta en el espacio, sobrepasa, mediante atrevidas invenciones, como el arco ojival y los huidizos arbotantes, las limitaciones verticales de los edificios anteriores: busca la manera de expresar en la piedra el anhelo del alma medieval por lo infinito. El templo griego es geometría; la catedral gótica, álgebra. El templo griego acepta; la catedral gótica aspira. El templo griego parece hecho por el hombre; la catedral gótica parece engendrada por la selva.

Estos contrastes tienen un justo fundamento. Un templo griego y una catedral gótica son cosas muy diferentes, y las diferencias son, en parte, expresiones de actitudes humanas distintas respecto a lo bello y a lo bueno. Cabe argüir que existen razones materiales o técnicas para que los arquitectos medievales edificasen de una forma y los griegos de otra: ceremonias religiosas diferentes que necesitan de templos distintos; técnicas desiguales que plantean problemas diversos. Pero siempre subsiste el hecho de que los hombres de la Edad Media querían algo que no es lo que quisieron los griegos. Querían altura; los arquitectos de la catedral de Beauvais, en Francia, la deseaban tan ardientemente, que construyeron el ábside, en apariencia imposible, que existe hoy en día, y trataron de construir una torre todavía más imposible, que, desgraciadamente, pero de una manera muy natural, se desplomó.

El famoso símil de la selva gótica no carece de poder sugestivo. De lo sugestivo saltamos a lo fantástico si decimos que, porque sus antepasados germánicos y celtas crecieron en la selva primitiva de un clima nórdico, construyeron aquellos hombres las naves de sus iglesias como si fuesen galerías de una selva, mientras que los griegos no construyeron así porque carecieron de un modelo semejante en su ambiente mediterráneo. Pero la verdad es que la aca-

bada iglesia gótica, no sólo en sus líneas estructurales, sino en sus detalles ornamentales—el frondoso follaje de sus capiteles, las nervaduras de sus bóvedas, sus estatuas, que parecen surgir de todo el edificio, los mil detalles de la ornamentación que florece en el mismo—, parece menos planificada, más espontánea, que un edificio griego o uno nuestro.

Impresión que se ve reforzada por el hecho de que muy pocas catedrales góticas fueron construídas de una sola pieza. Levantáronse en el decurso de varias generaciones, según se iba disponiendo de dinero, y los constructores de cada una de las partes edificaron en la variante del estilo gótico predominante a la sazón. (Recuérdese que la práctica de rebuscar en el saco de la historia un estilo particular, ya sea dórico, gótico, colonial, misión u otros semejantes, queda limitada estrictamente a los tiempos modernos; hasta estos tiempos, los hombres han edificado siempre de acuerdo con su propio estilo contemporáneo, de la misma forma que, por ejemplo, vestían siempre a sus actores en el estilo de su propia época). Así, la iglesia gótica favorita del *connaisseur*, la catedral de Chartres, en Francia, todavía conserva en su cripta los arcos de medio punto del estilo románico pregótico; en su frontis occidental hay una torre meridional en el estilo, simple y relativamente poco adornado, del gótico primitivo; una torre nórdica, ricamente ornamentada, en un estilo posterior, y estatuas por todas partes, atrios y rosetones, hechos por muchas manos distintas en el transcurso de varios siglos. Sin embargo, la construcción es un todo magnífico, y no un almodrote; tampoco es, naturalmente, una selva.

Esta segunda nota de la cultura medieval—llámese espontaneidad, exuberancia imaginativa, búsqueda de lo extraordinario, lo sorprendente, lo romántico, o lucha en pos de lo infinito, porque no hay frase que exprese acertadamente la realidad—, esta nota, repetimos, suena en todo lo medieval. Hemos preferido escucharla en la arquitectura, pero igualmente podría escuchársela en la rica maraña de la literatura medieval. La de Dante fué—para un hombre de la Edad Media—una fuente disciplinada, y su estilo no tiene nada de la soltura, primor y exuberancia de los romances caballerescos; pero el efecto de su épica, tomada en su conjunto y comparada con la de su maestro Virgilio, es como el que produce una catedral gótica comparada con un templo griego. Incluso su gran obra política, *De Monarchia*, escrita en latín, es un torbellino de argumentos y fantasías comparada con la lógica nitidez de los escritos políticos de Aristóteles.

Una tercera nota de la cultura medieval, menos grata para sus modernos admiradores, es lo frecuente que era la violencia. El asesinato y las muertes repentinas no eran cosas tan insólitas para el hombre medieval como para el hombre moderno. En este aspecto

hemos de proceder con cautela, como siempre que se trata de sentar generalizaciones importantes. El admirador de la Edad Media puede replicar perfectamente que la guerra moderna mata con una eficacia infinitamente mayor que la medieval, o que nada de lo que registran los anales medievales es peor que lo sucedido en los campos de concentración durante la última guerra. Naturalmente, tiene razón; pero hay que recordarle nuestros éxitos en la esfera de la medicina y en el aprovisionamiento de grandes poblaciones. A pesar de nuestras terribles guerras, hemos conservado, hasta el momento, en el Occidente, una población más numerosa que nunca. Pero el punto neurálgico es la ausencia en la Edad Media, a pesar de la tradición cristiana, de sensibilidad por la duración relativa de la vida humana. Los hombres no esperaban, sencillamente, que la vida estuviese exenta de azares. En realidad, veían la mano de Dios en las decisiones determinadas por la violencia. Una de las instituciones medievales más conocidas es la del juicio de Dios, procedimiento circunscrito a los conflictos que estallaban entre la clase de los caballeros. Como último recurso, una disputa podía resolverse mediante el combate entre los contendientes, o entre sus campeones, y el resultado era considerado como una intervención directa de Dios, que concedía la victoria al que tenía razón. A lo largo de la Edad Media este procedimiento fué siendo gradualmente sustituído por procesos legales, que se convirtieron en el fundamento de los nuestros.

No necesitamos esforzarnos en aquilatar el problema. Las clases superiores, herederas de los rudos guerreros de la Edad de las Tinieblas, adentraron profundamente en la más avanzada cultura de la Edad Media la tradición de la violencia en que se habían educado sus padres. Ya hemos visto cómo esta tradición se fué formalizando gradualmente hasta transformarse en la ficticia violencia de los últimos tiempos de la caballería. Tanto la Iglesia como los Estados territoriales en desarrollo tuvieron parte en la gradual sustitución de esta apelación a la fuerza por ordenados procesos legales. El desarrollo de las transacciones mercantiles llevó aparejado una creciente protección a la industria y al comercio, hasta que el barón salteador de caminos quedó dominado. Aun así, los graves conflictos sociales de las postrimerías de la Edad Media provocaron renovadas violencias de otra clase, a las que vinieron a añadirse terribles plagas, como la de la muerte negra del siglo XIV. La literatura y el arte medievales del último período, tan admirablemente descritos en *El Otoño de la Edad Media,* de Huizinga, vinieron a ser presa de la obsesión por la muerte.

Si reunimos todo esto, tendremos un conjunto que no cuadra, en manera alguna, con algunas de las cosas que acerca de la Edad Media hemos dicho antes. Nuestras notas se resumen en un difuso

sentido de las incertidumbres e irregularidades de la vida y hasta, pudiéramos decir, en un deliberado *cultivo* de estas características. Tenemos una cultura que difícilmente distingue entre lo sobrenatural y lo natural, una cultura de credulidad y superstición, una cultura de misticismo ultraterreno y de una crudeza y violencia extraordinariamente terrenales; una cultura de extremos y contradicciones; una cultura eternamente oscilando entre la búsqueda del Santo Grial y la búsqueda de la comida cotidiana. ¿Qué se ha hecho de la moderación, del liberalismo de Santo Tomás de Aquino? ¿Dónde está esa cualidad de madurez que nos hizo colocar, en ciertos aspectos, al siglo XIII a la misma altura que el siglo V antes de J. C.? Parece como si esa cultura medieval fuese realmente una especie de infancia o, como máximo, una juventud turbulenta, para la que la gárgola es el símbolo idóneo.

Tendremos que dejar en pie muchas de nuestras contradicciones acerca de la Edad Media. En rigor, podemos dejarlas subsistir con tanta más tranquilidad cuanto que, aparte de que todas las culturas humanas contienen elementos contradictorios y, como es lógico, incompatibles entre sí, la Edad Media tiene en la historia occidental la fama de ser una época de vigorosos contrastes. Una de las características más firmes de la cultura medieval es la del contraste y la contradicción, que acaso se manifiestan de la manera más diáfana en el conflicto existente entre los elevados ideales cristianos de su cultura formal, del escolasticismo y de la caballería, y la "sucia realidad". Precisamente por haber tomado la Edad Media, de una forma tan seria y tan al pie de la letra, el modo de vivir cristiano, se imponen a nuestra atención la grosería, la violencia, la excentricidad, y también la *rutina* y monotonía, de muchas de las manifestaciones de su vida cotidiana.

Pero si han de subsistir nuestras altas notas de ultraterrenismo, creencia en lo sobrenatural, esfuerzo en pos de lo infinito, violencia y contraste entre los ideales cristianos y una conducta no muy cristiana, hemos de establecer en todo ello diversos distingos. En primer lugar, aunque mucha de la cultura medieval se parece a la cultura de una época de inmadurez—credulidad, amor por los extremos, y, al propio tiempo, rasgos más agradables, como la lozanía de la imaginación, la alegría desbordada, o ese candor que tanto cautivó a los últimos románticos—, la idea de que la cultura medieval alcanzó una madurez auténtica no es falsa, ni mucho menos. Esta madurez resalta claramente en casi todas las formas del arte medieval. Acaso hayamos centrado excesivamente la atención en nuestra exposición sobre un examen analítico que ha descuidado el desarrollo cronológico de la cultura medieval. La Edad Media no es, en modo alguno, de una sola pieza. Tiene su propia juventud, su propia fase primitiva, a la que llamamos Edad de las Tinieblas;

florece en el siglo XIII, el "más grande de los siglos", según los modernos neoescolásticos, y tiene su declinar en los siglos XIV y XV.

Tomemos algunos ejemplos. El mundo de la *Chanson de Roland*, el mundo del siglo IX, tal y como lo conservó la tradición épica, tiene la calidad de lo juvenil, de lo primitivo. Es un mundo candoroso y digno de hombres fuertes y leales. Es un mundo sencillo económica y socialmente, tanto como podemos discernir en estas ocasiones. Pero ningún hombre con sensibilidad llamaría al mundo que se refleja en *La Divina Comedia*, de Dante, un mundo candoroso y juvenil. Dante, como Santo Tomás, es un hombre maduro que vive en el seno de una civilización complejísima. Y si vamos al siglo XV, nos tropezamos con un poeta como François Villon, en cuya obra encontramos la conciencia de un mundo que ha envejecido ya. Villon vivió en el inframundo de un París ya urbanizado, y escribió acerca de los mendigos, los ladrones y las prostitutas, sin ninguna inocencia en absoluto. Fué un intelectual en una sociedad donde el ser intelectual no significaba ya que se fuese inevitablemente un sacerdote, y disfrutando, por consiguiente, de una posición asegurada. Fué un intelectual que se había ido escurriendo a lo largo de la escalera. Los franceses disponen para expresar esto de una palabra que aventaja a cualquiera que nosotros pudiésemos utilizar: *déclassé*. Solamente en una sociedad envejecida es posible una carrera como la de Villon.

Este ciclo que va de la juventud a la vejez resalta acaso con mayor claridad en la arquitectura eclesiástica medieval. Los comienzos arrancan aquí del estilo románico, un tanto recargado, caracterizado por el arco de medio punto, que floreció en los albores de la Edad Media. El verdadero gótico comienza con la invención del arco ojival. Durante su primer período—que algunos consideran hoy el mejor—, la arquitectura gótica es relativamente simple: se contenta con levantar bóvedas más ligeras y más elevadas que el románico; un abovedamiento que no parece, sin embargo, esforzarse por ganar altura. Sus tallas son naturales, gráciles y subordinadas a las líneas del edificio. También sus estatuas son hábilmente adaptadas al propósito del arquitecto. Las mejores—como, por ejemplo, las del frontis occidental de la catedral de Chartres—poseen esa cualidad que los historiadores del arte calificaban de "primitiva"; una cualidad que también se encuentra en las esculturas atenienses anteriores a la gran época de Fidias. La tracería de los ventanales—tal vez el signo más sencillo que descubre a los ojos del profano un período gótico determinado—sigue siendo todavía muy sencilla. Gradualmente, el estilo se va haciendo más complicado, más adornado. Hay un maduro período intermedio en el que el atrevido uso de los botareles y otros artificios permiten al arquitecto dar una impresión de enorme elevación, e inundar las iglesias con la luz que

penetra por los numerosos ventanales. La escultura alcanza una perfección que no es el realismo de los griegos, sino otro realismo elevado, sin trazas de la primitiva distorsión de la anatomía. Tales son, por ejemplo, las estatuas de las catedrales de Amiéns y Reims. La tracería de los ventanales es más libre, más flúida, más ornamental.

Luego viene, en los últimos siglos medievales, el exceso de madurez, que constituye un signo del envejecimiento del estilo. Especialmente en Francia se da un forcejeo por alcanzar alturas imposibles, que provoca desastres como el derrumbamiento de la torre central en la catedral de Beauvais. La ornamentación, tanto dentro como fuera de los edificios, se escapa de las manos, y así se encuentran frontispicios, como el occidental de la catedral de Ruan, que están tan adornados como un pastel de bodas. La Virgen ya no sonríe de una manera natural; sonríe inefablemente. Lo natural es nuevamente deformado, pero no por la sencillez que caracterizaba a lo primitivo, sino de forma melodramática; o la deformación es *realista*, y entonces la Virgen parece una atractiva muchacha campesina. La tracería de los ventanales, llevando adelante, en medio de una gran complejidad, la sugerencia de la llama, establece el tono de lo que especialmente en Francia se llama período *flamboyant* (o flamígero) de finales del gótico. De esta manera, la propia palabra *flamboyant* ha venido a sugerir la idea de ostentación y detallismo minucioso. En Inglaterra, el gótico tardío no siguió a los modelos franceses en su esfuerzo por alcanzar grandes alturas. Es muy corriente que los que creen que los ingleses son congénitamente moderados gusten de afirmar que los arquitectos ingleses no intentaron jamás construir las naves y las torres airosísimas de los franceses. Sin embargo, el gótico inglés muestra también los excesos de un estilo agotado. La tracería de su último período, en lugar de seguir el tema de la llama, adopta el de las líneas verticales, recibiendo la denominación de "perpendicular". El perpendicular inglés está, pues, en cuanto a su ornamentación, muy cerca de la obsesión por el tema de la altura, y se esfuerza por plasmarlo en la tracería y en las bóvedas.

Del mismo modo, se puede descubrir también, en muchas otras manifestaciones de la vida cultural de las postrimerías de la Edad Media, cierto alejamiento del equilibrio y de la madurez primitivos. Incluso en el pensamiento filosófico formal, el escolasticismo, una vez pasado el punto culminante del siglo XIII, empieza a abandonar la moderación de Santo Tomás y a exponer sus argumentos en la sutilísima lógica que dió ocasión a sus adversarios humanistas del Renacimiento para lanzarse al ataque. Ya hemos advertido de qué forma se transformó la caballería, en el período de su decadencia, en una serie de actos formales, divorciados por completo de la nueva vida que la circundaba.

La dificultad que resta por abordar es menos seria de lo que a primera vista puede parecer. Hemos sostenido que, especialmente durante su época del esplendor, la Edad Media fué una sociedad de situaciones legales, en la que el individuo tenía un lugar relativamente seguro; una sociedad en la que el individuo conocía sus derechos y deberes; una sociedad, en fin, que tenía fundamentos o *raíces*. En contraste con lo que sucede en nuestra sociedad moderna, que todavía tiene un carácter muy señalado por el espíritu de competencia, hemos argüído que el hombre medieval disfrutaba de una tranquilidad de ánimo que no poseemos la mayoría de los hombres de hoy. Y, sin embargo, las notas de la cultura medieval, según hemos intentado resumirlas, sugieren todo menos equilibrio, moderación y seguridad. Luchando por lo infinito y lo inefable, esperando lo milagroso como esperamos nosotros lo estadísticamente establecido, en medio de una época de violencias y muertes repentinas, jamás libre de la amenaza del hambre y de la peste, imperfectamente protegido contra los abusos de las autoridades feudales por muy poco más que la costumbre y el sentimiento religioso, parece que, vistas las cosas superficialmente, el hombre medieval vivió en medio de una inseguridad intolerable. Tres consideraciones suavizarán esta contradicción. La primera estriba en que el equilibrio que hemos hallado en la vida medieval es, en el mejor de los casos, de un carácter transitorio y breve, incluso en el momento más elevado de la cultura medieval, durante los siglos XII, XIII y principios del XIV. Y, aun entonces, hubo bastante violencia e incertidumbre, aunque sin llegar a una violencia y unas alteraciones tan generales como las que encontramos en el siglo XV, que fué, indudablemente, una época de verdadera turbulencia para el hombre occidental.

En segundo lugar, hemos de señalar que la frase que hemos utilizado hace un momento, "poco más que la costumbre y el sentimiento religioso", les da a las cosas un matiz moderno, susceptible de inducir a error. Nuevamente hemos de insistir en que en la Baja Edad Media la costumbre y el sentimiento religioso tuvieron una fuerza incalculablemente mayor de la que los hombres modernos podemos suponer. Considérese la relación entre el señor feudal y el siervo. Si al señor se le ocuría apalear al siervo, seducir a su hija o desposeerle del usufructo de las tierras, no había en la mayor parte del Occidente medieval ni un tribunal, ni una fuerza de policía, ni una organización civil a la que el siervo pudiese acudir en demanda de justicia. No había ni una "constitución" ni un "código", en el sentido moderno de tales expresiones. Ni siquiera la Magna Carta inglesa de 1215 fué de hecho un documento legal para la protección de los plebeyos. Pero la mayoría de los señores feudales no apaleaban generalmente a los siervos, ni seducían a sus

hijas, ni les arrebataban sus medios de vida. Hay una serie de hechos que así lo demuestran y que constituyen una refutación del extendido punto de vista según el cual la Edad Media fué un caos de miseria y opresión, de los que el Renacimiento y la Reforma liberaron al Occidente de una forma un tanto inexplicable. A partir del siglo XI, y a pesar de las guerras privadas, las pestes, el hambre y la imperfecta protección al comercio, la suerte del campesino europeo occidental fué mejorando firmemente, por lo menos hasta que la destrucción de la economía señorial, relativamente autárquica, empezó a provocar la moderna incertidumbre que va asociada a la producción para la venta a cambio de dinero. Los siervos en Francia, como asimismo en Inglaterra, alcanzaron gradualmente la posición de hombres libres, no mediante un decreto de emancipación total, como acaeció en la Rusia del siglo XIX, sino mediante la lenta acción de procesos económicos y legales que, fundamentalmente, facilitaron a los siervos de la Europa occidental el *ganar* su libertad. Cosa irrealizable en una sociedad caótica, carente de la fuerza estabilizadora de la ley y la costumbre, e igualmente irrealizable, claro está, en una sociedad de castas totalmente rígida.

Finalmente, hay algo de la mayor importancia, aunque de difícil comprensión para nosotros, que tener en cuenta: la seguridad de la vida medieval fué una cosa muy distinta de lo que entendemos nosotros por seguridad en pleno siglo XX. El hombre medieval no contaba con la clase de vida en la tierra que nosotros damos por descontada. El hombre medieval no esperaba nuestras comodidades y nuestros lujos; no esperaba evitar las viruelas mediante la vacunación; no esperaba las buenas carreteras; no esperaba, en una palabra, las mil cosas que nosotros damos por descontadas. Estaba, por el contrario, habituado a una vida dura (en relación a la nuestra); habituado a la violencia y a la incertidumbre. Nada en su filosofía—y utilizamos la palabra filosofía deliberadamente, incluso aludiendo a la del hombre común—le llevaba a esperar que su vida en la tierra pudiese ser realmente distinta de lo que siempre había sido. Semejantes creencias no quieren decir que el hombre medieval no esperase nada, que no estuviese descontento jamás. Convivir con una esposa de mal genio, por ejemplo, era tan desagradable en el siglo XIII como lo es en el siglo XX.

Pero—y estamos acercándonos al quid de la cuestión—en ninguna clase de sociedad soñaría un esposo del siglo XIII con intentar divorciarse de su esposa por "crueldad mental", o, más exactamente, por ninguna otra razón. El matrimonio, según él, se hacía en el cielo, aunque no hubiese sido bien hecho. Dios había hecho indisoluble el matrimonio. Y así con otros muchos aspectos de la vida humana que nosotros nos inclinamos a considerar como arreglos que el hombre puede hacer o deshacer a iniciativa propia y bajo

su responsabilidad, para el hombre medieval una gran parte de su vida estaba fuera de sus propias manos, estaba en las manos de Dios, que actúa a través de la sociedad. Volvemos al hecho ineludible de la penetración en la vida medieval de la actitud cristiana; no de la actitud cristiana bajo su forma perfecta, la de la lucha espiritual, aunque la Edad Media reservó para esta preocupación un sitio más natural que el que nosotros le adjudicamos, sino la actitud cristiana en su aceptación del mundo como un lugar de prueba, de trabajos y de sufrimientos para el alma humana. No es un accidente el hecho de que uno de los pasajes más famosos de Dante sea éste:

E'en la sua volontate è nostra pace;
Ella è quel mare al qual tutto si move
Ciò ch' ella crea, e che natura face.

"Y en su voluntad está nuestra paz: esa voluntad es el océano hacia el que se dirige todo lo que ella crea o lo que la Naturaleza hace."

La promesa cristiana de la salvación en una vida futura, para el hombre o mujer que viva en este mundo según los preceptos de la Iglesia, contribuye, indudablemente, a explicar la influencia cristiana sobre la mente medieval. Pero la idea de que la religión es un opio es un producto de la mente moderna, que piensa—o espera—que el sufrimiento no está en el orden de las cosas. Para el hombre medieval, el cristianismo no hizo simplemente la promesa de una vida mejor en el otro mundo, sino que dió sentido, límites y propósito a esta vida incierta de violencias, luchas, imperfecciones y necesidades. Sentido, límites y propósito que casi colmaban, para la mayoría de los hombres, el abismo existente entre lo que tenían y lo que necesitaban. El hombre medieval estaba más cerca que nosotros de la *resignación* respecto a un mundo que no podía modificar grandemente. Se sentía seguro en medio de lo que nosotros consideraríamos inseguridad: violencias, necesidades físicas, penalidades y hasta temores nacidos de la ignorancia de lo que nosotros llamamos fenómenos naturales. Sentía esa seguridad precisamente porque tenía plena conciencia de su propia debilidad. Ni estaba avergonzado por esa debilidad ni ésta le conturbaba en absoluto; él no tenía la culpa ni, humanamente hablando, nadie tenía la culpa; en realidad, nadie podía ser lo bastante impío para atribuir la culpa a Dios. El hombre medieval *sentía* como una verdad lo que en un filósofo posterior, Leibniz, no fué más que una fórmula intelectual un tanto insincera: que éste es el mejor de todos los mundos posibles. No un mundo feliz ni satisfecho, pues en semejante mundo los hombres usurparían el lugar de Dios. Era, simplemente, el mundo de Dios.

VIII

LA FORMACIÓN DEL MUNDO MODERNO

I

EL HUMANISMO

Los hombres han vivido siempre en tiempos "modernos", aunque ese hecho no les ha impresionado nunca demasiado. Nuestra propia época, cuya iniciación se fija de una manera convencional en los alrededores del año 1500 d. de J. C., es la primera en inventar un término tan concreto y en aplicarlo de una manera tan continua. La palabra *moderno* se deriva de un adverbio del bajo latín que quiere decir *ahora mismo*, y que en su sentido corriente se encuentra ya en el inglés, en contraste con el vocablo *antiguo*, allá por los días isabelinos. Esta conciencia de participar en "lo nuevo" y de una forma de vivir distinta a la de nuestros antepasados—forma que en el año 1700 muchos estimaban ser infinitamente *mejor* que la de sus antepasados—, constituye de por sí uno de los signos más claros de nuestra cultura moderna.

Cultura que es sumamente compleja. No podemos definir aquí el concepto de *moderno* de una manera rotunda, pero tenemos la esperanza de ir perfilando poco a poco una definición en el transcurso de los capítulos que siguen. Al llegar a este punto, nos enfrentamos con el problema de separar lo *moderno* de lo *medieval*. Problema extraordinariamente difícil, ya que los millones de situaciones concretas que tratamos de resumir en estos términos generales no se hallan relacionados de la manera sencilla y simple que implica nuestro retórico hábito de pensamiento. Ni lo medieval se detiene ni lo moderno comienza en un punto determinado del espacio o del tiempo. Lo moderno no es una aurora que da fin a la noche medieval. Lo moderno no es hijo de lo medieval; no es ni siquiera la frase adulta de lo medieval.

En verdad, la distinción entre lo medieval y lo moderno ha embarazado considerablemente en los últimos cincuenta años a los historiadores profesionales, a medida que la investigación ha ido enturbiando las distinciones, más claras, formuladas por nuestros abuelos. En los últimos tiempos del siglo XIX estaban claramente definidos los dos períodos—Edad Media y Edad Moderna—en todos los libros de texto: el Renacimiento y la Reforma, el Humanismo,

los descubrimientos geográficos, la invención de la imprenta y la destrucción de la unidad religiosa medieval; todo ello se produce de una manera clarísima entre 1453 y 1517. Los americanos, particularmente, encontraron un punto de partida para la historia moderna muy oportuno: 1492. Hoy en día todo esto ha sido cambiado. El Renacimiento, en particular, se ha ido desplazando tan profundamente hacia lo que en tiempos se consideró como Edad Media pura, que la distinción de lo medieval y lo moderno parece desvanecerse; los dos están embutidos entre sí, como si en el tiempo se hubiese producido un choque de trenes.

¿Se sustenta el criterio de que se trata de "un renunciamiento del saber", una apreciación más verdadera de la cultura latina pagana? Pues el difunto Charles H. Harkins se adentra profundamente en los tiempos medievales en su obra *Renaissance of the Twelfth Century*. ¿Se sustenta el criterio de las realizaciones en el campo de la ciencia y la tecnología? Ya hemos visto que los últimos siglos de la Edad Media son siglos de un acusado avance científico. En rigor, como el profesor George Sarton gusta de señalar, los humanistas del Renacimiento, los hombres de letras, los teólogos, los moralistas, sentían tanto desprecio por las ciencias naturales, al menos por las "deductivas", y eran tan respetuosos para con la autoridad escrita como los propios escolásticos. Y es posible incluso defender la tesis de que el Renacimiento significa una *regresión* en el desarrollo de la ciencia moderna. ¿Se sustenta el criterio de lo económico, el desarrollo de una economía monetaria, de la Banca, de un extenso comercio? Pues las investigaciones modernas sitúan todo esto en el tiempo de las Cruzadas, en la Alta Edad Media. ¿Se sustenta el criterio del establecimiento del Estado territorial, en sustitución del sistema de posesiones feudales a granel? Pues Francia e Inglaterra son ya, sin lugar a dudas, Estados territoriales en el momento de iniciar la guerra de los Cien Años, en el siglo XIV.

Pero también cabe un examen inverso. ¿Cuándo terminó la Edad Media? Evidentemente, y a efectos polémicos, jamás. En cualquier artículo de fondo se puede utilizar hoy peyorativamente el vocablo "medieval" o "feudal": "Las medievales calles de Boston", "nuestros feudales funcionarios de Washington". Más seriamente, si se toman ejemplos concretos en distintos campos de la cultura humana, se encontrarán formas medievales que persisten claramente en la Europa occidental hasta el siglo XVII: el sistema legal en Inglaterra, el sistema de propiedad de la tierra en Francia, los pesos y medidas medievales por doquier; y por todas partes, tanto en la Europa protestante como en la católica, mucho de lo que en capítulos procedentes hemos tratado de hacer resaltar como el modo de vivir cristiano. Los colonizadores ingleses del siglo XVIII

que llegaron a Virginia y a Nueva Inglaterra llevaron consigo una sorprendente cantidad de cosas de la Edad Media: los pastos comunales, el cepo y la picota, la creencia en las brujas, ciertos residuos de la arquitectura doméstica medieval. Los colonizadores de la Nueva Francia llevaron consigo hasta los mismos *seigneurs* y el sistema señorial, cuya impronta subsiste todavía en la provincia de Quebec.

La Edad Media, pues, *crece* hasta convertirse en la Edad Moderna, en una forma que no puede parangonarse con la vida de ningún organismo aislado. Tampoco puede la historia narrativa al uso abarcar todas las complejidades de la transformación cultural. No tenemos la menor intención de prescindir aquí del examen histórico, sino que intentaremos combinarlo con un examen analítico. En los tres capítulos próximos nos ocuparemos de la formación del moderno modo de vivir en el transcurso de la última parte del siglo XV y de los siglos XVI y XVII; y, a efectos analíticos, consideraremos por separado las artes y las letras, la religión, la ciencia y la tecnología, procurando no olvidar que en la vida real de nuestra sociedad todo esto se haya inseparablemente combinado.

Al obrar así, abandonaremos el examen cronológico aproximado que hemos venido empleando hasta ahora, e iremos contra esos cánones establecidos para escribir historia, que aceptan una división aproximada por períodos de siglos, aunque haya que situar el Renacimiento en el siglo XV y hasta en el siglo XVI. Trataremos el humanismo, el protestantismo y el racionalismo como partes constituyentes de la vida intelectual de Occidente, que, a efectos de nuestro análisis, cabe separar por completo, tratándolos como una unidad a través de los siglos, aproximadamente de 1450 a 1700, que separan la Edad Media de la Ilustración. Nuestro tema central es el de la forma en que el punto de vista medieval sobre la vida se convirtió en el del siglo XVIII. Este último, aunque modificado en los dos últimos siglos, es todavía, en el fondo, *nuestro* propio punto de vista sobre la vida, especialmente en los Estados Unidos. La última parte del siglo XV y los siglos XVI y XVII son, desde este punto de vista, esencialmente *transitorios;* son esencialmente los años preparatorios de la Ilustración. En este momento de transición, el humanismo, el protestantismo y el racionalismo (y las ciencias naturales) realizan su tarea de minar la cosmología medieval y de preparar la moderna.

Como siempre ocurre con las ideas, actúan éstas a través del corazón y la cabeza de hombres y mujeres que no son, en modo alguno, intelectuales puros. No explican toda la historia moderna. Incluso, en cierto sentido, son abstracciones que formamos en nuestra mente, en nuestro esfuerzo por dotar de sentido al pasado. Pero tienen sentido real. Creemos lo que creemos hoy y nos compor-

tamos de la forma en que lo hacemos hoy como consecuencia, en parte, de lo que dijeron e hicieron varios siglos ha los hombres que calificamos de humanistas, protestantes o racionalistas.

LOS TÉRMINOS "RENACIMIENTO" Y "REFORMA"

Éranse una vez dos hermanos gemelos, de rubios cabellos, que se llamaban Renacimiento y Reforma, y que, perseguidos y maltratados, se volvieron contra su malvada aunque decrépita madrastra, la Iglesia católica de la Edad Media... Naturalmente, nuestros libros de historia no expusieron jamás la cuestión de una manera tan simple y exenta de dignidad; no podían empezar como un cuento de hadas. Mas, con la excepción de los católicos romanos, la mayoría de los norteamericanos que han tenido que aprender algo de la historia europea han formado el criterio de que los movimientos de la Reforma protestante y el Renacimiento fueron, poco más o menos, la misma cosa en cuanto a inspiración y propósito. Uno se dirigía hacia la libertad religiosa, el otro hacia la libertad artística, y ambos actuaban de consuno en pro de la libertad moral y, naturalmente, en pro de lo que en el siglo XIX vino a ser la democracia. Ambos laboraron para *emancipar* a los hombres y mujeres corrientes de las restricciones que la costumbre y la superstición habían arrojado sobre ellos en la Edad Media.

Ahora bien: ni siquiera este punto de vista, muy susceptible de inducir a error, es *totalmente* equivocado. Numerosos seguidores de Lutero deben de haber sentido una especie de exaltación, la sensación de haberse liberado de las obligaciones rutinarias que los confinaba dentro de unos límites determinados, sintiendo una nueva confianza en su propia fuerza. Sabemos perfectamente que los artistas y los hombres de letras, los científicos y los exploradores sintieron todos ellos el impulso y la atracción de los nuevos mundos por conquistar, de las nuevas oportunidades para hacer cosas—toda clase de cosas—, y todo ello de una manera que nadie había utilizado hasta entonces, de una manera, por consiguiente, consistente en *ser ellos mismos*, en ser personalidades notables. Por muy vagos e imprecisos que sean los términos, no deja de haber cierto sentido en identificar a la Edad Media con la *autoridad* y al Renacimiento y la Reforma con la *libertad*. Pero no mucho, si la cosa queda ahí, pues los hechos son demasiado complejos para la fórmula que intenta explicarlos. Lutero hizo uso de su autoridad para contribuir a la represión de la revuelta de los campesinos. Muchos de los emancipados humanistas del Renacimiento entronizaron a los maestros de la literatura griega como fuente de autoridad por encima de toda duda, como modelos de todo lo que escribían. Se adoró a Cicerón y a Platón tan ciegamente como no había sido adorado

jamás ningún maestro de la literatura. En política, el tirano renacentista, el déspota renacentista, son tipos frecuentísimos. Ni el Renacimiento ni la Reforma laboraron conscientemente en pro de una libertad individual de tipo democrático.

Aún es menos cierto que el Renacimiento y la Reforma hayan laborado siempre armónicamente de consuno por los mismos objetivos. Un buen calvinista había de mirar con horror al artista del Renacimiento que esculpía modelos desnudos, vivía descuidada y pródigamente y no pensaba ni un momento en el mañana. Lutero llegó a odiar al humanista Erasmo, sentimiento que fué debidamente correspondido por éste. Aquí no nos encontramos con una simple antítesis entre el ascético religioso y el artista francamente sensual. Erasmo amaba al cristianismo, amaba la impecabilidad de lo griego y la conversación de sobremesa de los eruditos, y amaba el sentido común de una manera un tanto académica: resultaba, en una palabra, un rebelde muy relativo. La verdad es que la carrera y la personalidad de Erasmo encajan muy pobremente en una fórmula tajante del Renacimiento o de la Reforma.

En rigor, el humanismo es una actitud frente a la vida, fundamentalmente en desarmonía con ese aspecto de la democracia que se ocupa del hombre común, del bienestar de las masas. El artista, el hombre de letras del Renacimiento creían en una clase privilegiada, no en la vieja nobleza feudal, sino en la nueva clase privilegiada del talento y el intelecto. Sentían indiferencia y hasta desprecio por las numerosas personas ayunas de distinción, de preocupación por el arte, o por la filosofía, o por una vida amable. De aquí que la actitud humanista frente a la vida se haya transformado, en parte, en una actitud moderna tan familiar y poco democrática como el desprecio que los artistas y los intelectuales sienten por los filisteos, los Babbitts, las medianías. Casi todas las defensas modernas que se han hecho de la aristocracia—o, ya que la palabra "aristocracia" sugiere la idea de la vieja *noblesse* europea, que apenas hay quien se preocupe de defender, mejor diríamos de la flor y nata—han ido a beber en las fuentes del Renacimiento. Nietzsche, siguiendo los pasos de su compañero de profesorado en Basilea, Jacob Burckhardt, encontró en la vida brillante y fogosa de estos maestros renacentistas del arte y del hombre la realización terrenal más cercana a un hombre magistral: al superhombre.

En el complejo de las actitudes humanistas hay, por lo menos, un elemento que se ha transmitido a la tradición democrática: la idea de la carrera abierta al talento, al talento innovador, osado, individual. Sin embargo, y en líneas generales, nuestros modernos demócratas no han sustentado exactamente la misma idea del estímulo al talento que caracterizó al Renacimiento. Evidentemente, el quid de la cuestión, en cuanto a la doctrina de la libertad respecto

a las oportunidades, radica en el simple problema de preguntarse para qué son esas oportunidades. Los siglos XVIII y XVI, los hombres de la Ilustración y los hombres del Renacimiento respondieron a esa pregunta, según veremos, de muy distinta manera.

Los hechos demuestran, pues, que la simple estimación del Renacimiento y la Reforma como heraldos de la democracia moderna no es una apreciación exacta. De haber seguido la civilización moderna estricta y cuidadosamente la senda que en su beneficio iluminaron los humanistas o los protestantes, acaso no hubiésemos oído jamás la frase "el siglo del hombre corriente".

Parte de nuestra herencia democrática es realmente muy vieja, tan vieja como la civilización de los griegos y la de los hebreos. Parte de ella es relativamente reciente, tan reciente como la máquina de vapor. Parte se la debemos a los humanistas, pero no tanto como pretendieron los rutinarios libros de texto en las últimas generaciones. Hemos de evitar el caer en la exageración al determinar la edad de nuestra democracia, que todavía es relativamente joven, que todavía es una fuerza en desarrollo en un mundo habituado, desde hace mucho tiempo, a otras formas de vida.

EL ALCANCE DEL HUMANISMO

El solo hecho de su rebelión contra la Iglesia católica dotó a los protestantes, por lo menos, de un nombre común, independientemente del volumen e importancia de las diferencias existentes entre un anglicano y un antinomista (del griego, *contra la ley;* es decir, casi nuestro *anarquista)* o un anabaptista. No hay un nombre único y común para los que en el dominio del arte, la ciencia y la filosofía se hallaban unidos, en cierto sentido, por el hecho de no gustarles el arte, las letras o la filosofía medievales. Lo mejor que tenemos es el término *humanistas,* término que ha sido objeto de usos mucho más amplios y mucho más estrechos de lo que conviene al historiador de las ideas. Especialmente hoy, un humanista puede ser un teólogo que intente arreglárselas sin un Dios personal; un pedagogo innovador que estime que tenemos demasiadas ciencias naturales y pocas humanidades; un filósofo que sostenga que los seres humanos son algo más que animales, aunque menos que dioses; y, sin duda alguna, muchas cosas más. Si nos limitamos en este capítulo a esos admiradores—en verdad, imitadores—renacentistas de Grecia y de Roma que son clasificados generalmente como humanistas, nos habremos dejado fuera muchas cosas de las que no hubiéramos debido prescindir.

Aceptemos, pues, el humanismo como una especie de manto bajo el cual pueden agruparse todos los hombres cuyo punto de vista universal no es originalmente teológico ni racionalista. En este

sentido, no hay que tomar necesariamente al humanismo como una especie de parador entre lo sobrenatural de la religión y lo natural de la ciencia, aunque en muchos casos el humanismo fué precisamente ese parador. El humanismo tiende, en estos primeros siglos modernos, a rechazar los hábitos mentales medievales, los ideales medievales y especialmente los encarnados en el escolasticismo; pero no a aceptar el protestantismo ni el punto de vista racionalista del Universo como un dispositivo regular funcionando perfectamente (casi una máquina). El humanista es un gran rebelde contra la cosmología medieval, pero no tiene una cosmología propia muy clara. El humanista es un gran individualista; quiere ser él mismo; pero no tiene ideas muy claras en cuanto a qué ha de hacer consigo mismo. Ha contraído una deuda, mucho mayor de lo que está dispuesto a admitir, con la Edad Media, especialmente con respecto a aquello que más le enorgullece: su saber. Y, con excepción de Leonardo de Vinci y algunos otros, muy pocos, el humanista no es un científico. E incluso, en el caso de Leonardo, acaso fuese más justo calificarlo de inventor que de científico.

Ya hemos visto anteriormente cuán profundamente hay que penetrar en la Edad Media de los viejos libros de texto para encontrar ciertas huellas concretas del Renacimiento. Sin embargo, aunque en el siglo XIII el Dante ya conoce a los clásicos latinos, aunque Giotto ya pinta en tonos claros, aunque Federico II, *Stupor Mundi*, ya es omnívoramente curioso con respecto a este mundo de los sentidos y tan obstinado e implacable como cualquier tirano renacentista, sigue siendo cierto que el humanismo no alcanza el punto culminante de la moda hasta finales del siglo XV. Intentaremos definir brevemente, por lo menos en términos generales, lo que estas cosas nuevas significan en cuanto actitud frente al mundo. Pero antes hemos de exponer alguna muestra del alcance del humanismo renacentista.

En muchos aspectos, la actividad humana más simple que cabe calificar de *renacentista*, por contraposición a lo *medieval*, es la que llamamos ahora erudición o, empleando un término más antiguo y todavía útil, el saber. Los humanistas propiamente dichos, en el más estrecho sentido histórico de la palabra, fueron efectivamente eruditos, aunque su posición en la sociedad, al menos la de los más grandes, como Erasmo, estaba aureolada de un prestigio, entre las clases gobernantes, que no disfruta la erudición en nuestros días. (La analogía que puede establecerse realmente hoy día es, claro está, la de las ciencias naturales; Erasmo disfrutaba en el siglo XVI de la clase de prestigio de que hoy en día goza Einstein.) Los humanistas tenían aquello de que carecieron sus predecesores medievales, esto es, un conocimiento directo del griego; tuvieron acceso a los originales de la mayor parte de los escritos griegos que sobre-

vivieron a su época. El griego penetró lentamente en Occidente por medio de cientos de eruditos ya olvidados; y no penetró repentinamente después de la caída de Constantinopla, en 1453, cuando los eruditos bizantinos huyeron de los turcos. En realidad, a partir del siglo XIII no estaba el erudito medieval, de ninguna manera, tan ignorante del griego como acostumbrábamos pensar nosotros. y a finales del siglo XIV el griego se encontraba al alcance de cualquier joven erudito y ambicioso. Los humanistas trataron también de escribir en el latín de que se sirvieron Cicerón y sus coetáneos. Es decir, abandonaron deliberadamente el latín medieval, que era un idioma natural, limitado, es cierto, a una clase intelectual; pero escrito y hablado por ellos nada más que por el acostumbrado respeto a la tradición. Los eruditos humanistas resucitaron deliberadamente una lengua muerta que, en cierto sentido, ha estado completamente muerta desde entonces. Arrancando del latín pulieron y refinaron la vida. Disponían de la imprenta y podían, por consiguiente, comunicar más prestamente entre sí que sus predecesores medievales. Los humanistas fueron, no obstante, un pequeño grupo privilegiado que no estaba interesado en conquistar grandes auditorios; algunos de ellos condenaron la imprenta como la vulgarización del saber. Realmente es sólo en el campo de la religión donde la imprenta llega, en esos primeros años, a un auditorio democrático. En la próxima sección intentaremos valorar hasta qué punto había cambiado el espíritu de los eruditos humanistas con respecto al de sus predecesores medievales. Pero, con vistas a poderlos caracterizar, su devoción por los griegos, su latín ciceroniano y su desprecio por los escolásticos son síntomas de mucha consideración.

En las bellas artes, los hombres del alto Renacimiento—el siglo XVI, el *cinquecento* de los italianos—produjeron obras de aspecto muy distinto al de las obras medievales. Las produjeron, al menos parcialmente, con un espíritu de deliberada imitación de los romanos, cuyos restos arquitectónicos y escultóricos estaban diseminados por toda Italia, la cual indicó el camino al humanismo en las artes y en las letras. Pero no las produjeron de pronto, debiendo mucho más de lo que estaban dispuestos a admitir a sus predecesores medievales.

Acaso sea en el dominio de la arquitectura donde se manifieste con más claridad el cambio y con más nitidez la ruptura a que nos acabamos de referir. El auténtico gótico, el sublime gótico, no había sido nunca realmente popular en Italia. Los constructores adoptaron prestamente el arco de medio punto, la cúpula, los órdenes clásicos y las líneas que aceptaban la horizontal como algo que no había de superarse. En realidad, produjeron un estilo, un conjunto de elementos, cada uno de los cuales era de origen clásico,

pero que, una vez reunidos, formaban algo nuevo, algo original. Ningún romano, ningún griego había construído jamás ningún edificio completamente parecido a la basílica de San Pedro, en Roma, o a los palacios renacentistas de Florencia. A medida que va subiendo hacia el Norte, este estilo se mezcla con las tradiciones medievales y produce algunos extraños edificios híbridos, como el famoso castillo francés de Chambord, todo él renacimiento en la masiva sencillez y horizontalidad de los pisos bajos, todo él profusión e impulsos etéreos puramente góticos en los tejados y chimeneas. En Inglaterra, las mansiones señoriales, aunque desprovistas ya de fortificaciones y habiendo dejado de ser castillos medievales, muestran su traza gótica hasta el siglo XVII.

En la esfera de la escultura y de la pintura, las obras del siglo XVI se distinguen claramente de las obras del siglo XIII. Un cuadro de Rafael no es como uno de Giotto, ni el *David* de Miguel Ángel —aparte de sus proporciones heroicas—es una estatua que encajaría en una catedral gótica. Sin embargo, para el profano que trata de utilizar sus ojos, la pintura y la escultura renacentista parecen relacionadas con la pintura y la escultura medievales, como no parecen estarlo la catedral de Chartres y la basílica de San Pedro, en Roma. Si se toma como una tosca unidad de medida lo que llamamos crudamente naturalidad, semejanza con la vida lo que ve una cámara estereoscópica, entonces, a partir del siglo XIII, los artistas trabajan hacia esta clase de naturalidad, alejándose de ciertas convenciones que pueden o no ser "primitivas". Convenciones que se identifican mejor con el arte bizantino, que fué de un carácter rígido, hierático, de superficies planas, y no realizó ningún intento para anticiparse a la cámara y al tecnicolor. (Estamos esforzándonos por informar lisa y llanamente y no de juzgar; pero estos campos están en el corazón de esa clase de conocimiento no cumulativo denominado gusto, en el que cada palabra envuelve una alabanza o una censura; en general, decir hoy que un cuadro sugiere algo fotográfico es condenar el cuadro.) Es decir, que, en pintura y en escultura, el siglo XIII medieval y el siglo XVI renacentista se unen contra el bizantino, y el Renacimiento es claramente hijo de la Edad Media, al menos en un punto muy importante de la técnica.

Del mismo modo, en sus manifestaciones externas y visibles, la literatura imaginativa, más que marcar una diferencia entre el Renacimiento y la Baja Edad Media, lo que hace es evidenciar una clara continuidad evolutiva. El uso de las lenguas vernáculas no constituye, ciertamente, base de criterio, ya que las lenguas vernáculas se utilizan en la poesía y en la literatura narrativas, en contraste con la filosofía, incluso antes que grandes escritores medievales como Dante y Chaucer, las utilizasen. No cabe duda de que son ciertas formas, especialmente en poesía, como determi-

nados tipos de estilo más refinados, las que caracterizan como tales las obras de los humanistas. El soneto, por ejemplo, es una forma fácilmente identificable y que puede clasificarse en seguida como renacentista. Pero no es menos sorprendente la continuidad que se da a partir del siglo XIII. Como ejemplos concretos podemos tomar el de la alcahuetería o el de la obscenidad. Si se lee por orden cronológico alguno de los *fabliaux*, uno de los cuentos más indecentes de Chaucer, algo de Boccaccio y algo de Rabelais, se habrá recorrido todo el camino que va desde la Edad Media al período más avanzado del Renacimiento, y al final nos toparemos con un hombre calificado siempre respetuosamente de humanista. Y, no obstante, Rabelais exhibe una exuberancia, una obscenidad infantil y una lozanía que han sido también calificadas de góticas. Su vasta y variadísima erudición puede parecer a primera vista de carácter humanista; pero es una erudición acumulada con muy poco del sentido clásico de la disciplina.

Rabelais describe con muchos pormenores, y con una erudición típicamente humanista que invade todos los campos, una planta maravillosa (y ficticia) a la que llama *pantagruelion*, del nombre de su héroe Pantagruel:

> Encuentro que las plantas se nombran de distintas maneras. Algunas han tomado el nombre del que las descubrió, las conoció, las dió a conocer, las sembró, las perfeccionó mediante el cultivo y se las apropió: como la mercurial, de Mercurio; la panacea, de Pánace, hija de Esculapio; la artemisa, de Artemisa, que es Diana; el eupatorio, del rey Eupator; el telefio, de Telefo; el euforbio, de Euforbo, médico del rey Juba; la climena, de Climeno; la alcibiadium, de Alcibíades; la genciana, de Gencio, rey de Esclavonia. Y esta prerrogativa de dar nombre a plantas recientemente descubiertas fué tan apreciada antiguamente, que en el momento en que estallaba una controversia entre Neptuno y Palas sobre quién había de dar nombre a la tierra descubierta por ambos—aunque después se la llamó con la apelación de Atenas, de Atenea, que es Minerva—, exactamente entonces Linceo, rey de Escitia, asesina traidoramente al joven Triptolemo, al que Ceres había enviado a enseñar a la Humanidad el uso del grano, desconocido hasta entonces, con el objeto de que, después del asesinato, pudiese imponer su nombre y llamarse, con honor y gloria inmortales, el inventor de un cereal tan útil y necesario a la vida humana. Por cuyo atentado traidor y pérfido fué transformado por Ceres en una onza.
>
> Otras hierbas y plantas hay que conservan los nombres de los países de donde proceden: como las manzanas medas, de la Media, donde fueron primero halladas; manzanas púnicas—es decir, granadas—, de Cartago; el ligústico, de Liguria, en la costa de Génova; el castanocarpo, los pérsigos o albérchigos, la sabina, el *stœchas*, de mis islas de Hyères; la *spica* celtica y otras.

La obscenidad de Rabelais se muestra frecuentemente con esta misma erudición: con tanta, que solamente un humanista la encontraría realmente obscena. Acostumbraba hacer largas listas, como letanías, de epítetos en los que sólo el objeto original es o era imposible de imprimir.

Este estudio comparativo de la obscenidad servirá, al menos, para poner de relieve la enorme dificultad de clasificar las obras de arte (en el más amplio sentido del arte, que incluye a la literatura) de acuerdo con las grandes generalizaciones de la filosofía y de la sociología. Lo licencioso muy bien puede, de una manera peculiar, no tener época y constituir, por consiguiente, una prueba defectuosa e injusta. Sin embargo, no hay ningún signo externo único y fácilmente reconocible por el que pueda diferenciarse claramente el arte medieval del arte renacentista.

Bien puede el lector haber llegado, si ha seguido atentamente todo este proceso, a la idea de que, puesto que la Edad Media fué primariamente religiosa y el Renacimiento significó, por lo menos, un intento de volver a lo pagano, el arte medieval al margen de lo religioso, si no irreligioso, debía de estar vinculado a la Iglesia, y el arte renacentista debía de disfrutar de una libertad bohemia. Ahora bien: esto sólo en parte es verdad. En el período del alto Renacimiento, los escultores y pintores imitan el desnudo clásico, como imitaron todas las cosas clásicas. El artista empieza a llevar algo parecido a la clase de vida—desbocada, licenciosa, imprevisora, pero sobre manera interesante—que todavía se le supone llevar. La autobiografía de Benvenuto Cellini, a la que apelan siempre los que quieren esquematizar el siglo XVI como el Siglo del Artista, levanta ciertamente el mito del artista como genio que está por encima de la decencia y de la monotonía. Sin embargo, de haber existido una autobiografía de Villon acaso hubiese excedido a la de Cellini. Claro está que siempre puede mantenerse que Villon no es realmente medieval, sino que anuncia al Renacimiento.

Pero existe una grave dificultad para aceptar la fórmula: Edad Media, igual a religión más inhibición; Renacimiento, igual a paganismo más exhibición. Durante todo el alto Renacimiento, el artista trabaja para la Iglesia, eligiendo temas religiosos. Si se piensa en las obras universalmente conocidas de estos hombres, obras tan famosas que a los petulantes de hoy les parecen casi vulgares —*La última cena*, de Leonardo; las *Madonnas*, de Rafael; los frescos de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina—, se observará que todas ellas representan temas religiosos. Alguien puede decir que esas obras son religiosas de una manera puramente externa, y que su espíritu es de un carácter mundano, sensual, pagano, humanista y diametralmente opuesto a lo medieval. Puede decir que las *madonnas* de Rafael son campesinas italianas tan espirituales como la ganadora de un concurso americano de belleza. Este contraste entre una *madonna* de Rafael, de toda carne, y la escultura de una Virgen gótica, toda alma, es extraordinariamente susceptible de inducir a error. Las *madonnas* de Rafael son descendientes de las Vírgenes medievales, y de ninguna manera desacreditan a sus ante-

cesoras, que estuvieron muy lejos de ser un principio abstracto. En rigor, si encontramos el arte del Renacimiento tan lozano, tan pagano y tan humano, es, principalmente, porque exageramos el ascetismo y el ultraterrenismo de la Edad Media. Los artistas renacentistas, que dedicaron la mayor parte de su vida artística a la tarea de hacer tangibles y visibles las creencias cristianas, estaban llevando a cabo una función que habían heredado de sus precursores medievales. Sólo de una manera gradual, y en tiempos relativamente modernos, se hace el arte tan absolutamente secular que casi desaparece el arte religioso. De nuevo nos encontramos aquí con que lo moderno tiene sus raíces más firmes y más numerosas, no en el siglo XVI, sino en el XVIII.

LA NATURALEZA DEL HUMANISMO

Los humanistas fueron, no obstante, rebeldes conscientes, ya pusiesen mayor interés en la erudición, en la filosofía, en el arte o en las letras. Y son sumamente modernos, por esa conciencia precisamente que tienen de estar en revuelta contra sus padres, los hombres de la Edad Media. Acaso los eruditos y filósofos, los humanistas en el sentido más estrecho de la palabra, fuesen los más explícitos al respecto. Los hombres como Erasmo expresaron libremente su desprecio por los escolásticos, miserables esclavos de Aristóteles, mutiladores de la noble lengua de Horacio y Cicerón, hueros charlatanes que disputaban sobre el número de ángeles que podían sostenerse en la punta de una aguja. Todavía hoy nos hacemos eco de sus ataques, aunque nosotros debiéramos tener una perspectiva de que ellos carecieron. Es cierto que estaban rebelándose contra un escolasticismo decadente y no contra el maduro escolasticismo del siglo XIII, que no hicieron ningún intento serio por reconquistar.

Hasta los artistas estaban en plena rebelión, luchando conscientemente por sacudirse una tradición que sentían como una carga. El gótico tardío se encontraba en un estado de decadencia tan marcada como la del último período del escolasticismo, y, especialmente al norte de los Alpes, los que saludaron el advenimiento de los nuevos estilos italianos en todas las artes hiciéronlo así, como si se rebelasen contra las complejidades y la fatuidad del gótico tardío. El Renacimiento primitivo es un estilo simple, relativamente exento de ornamentación, que evita conscientemente la riqueza del gótico y que, de forma deliberada, busca en los modelos clásicos la sencillez y la disciplina que los caracterizan.

Tal vez los humanistas y los protestantes estuviesen, en el fondo, adoptando una actitud de rebeldía porque percibían que, aunque para los hombres y mujeres sensibles nunca había resultado del todo agradable, el conocido abismo entre lo ideal y lo real había

llegado en los últimos tiempos medievales a alcanzar un excesivo grado de evidencia. Dicho abismo, bastante perceptible durante toda la Edad Media, alcanzó en el siglo XV una profundidad casi imposible de colmar, ni aun mediante las explicaciones más ingeniosas. El ideal seguía siendo todavía cristiano, seguía siendo un ideal de unidad, paz, seguridad, organización y legalidad; la cruda realidad era la guerra endémica, la autoridad divina, incluso en las altas esferas, incluso en aquel papado que debía reflejar la propia y serena unidad de Dios; una terrible rebatiña por la riqueza y la posición social, una época de turbulencias y dificultades.

Así, pues, lo mismo, en cierto sentido, que el protestantismo, este complejo movimiento en el campo de las artes y de la filosofía que se llama humanismo es un rebelde perfectamente consciente, un rebelde contra un modo de vivir que encuentra corrompido, excesivamente refinado y minucioso, rancio, desagradable y falso. Parece como si los humanistas abriesen una ventana, permitiendo que entre el aire fresco, y haciendo muchísimas otras cosas desagradables.

Sin embargo, no tardaron las metáforas de los humanistas en empezar a perder su fulgor a los ojos de todo el mundo, con excepción de los más adictos. El arte renacentista comenzó muy pronto a cultivar una ornamentación exuberante, un gusto por el detalle y una riqueza de colorido que hubiesen satisfecho plenamente en el siglo XV. O de una manera más precisa y exacta: en la mayoría de las artes, los victoriosos humanistas se dividieron en una escuela jugosa y exuberante, por una parte, y en una escuela ascética y sobria, por otra. En la arquitectura, por ejemplo, hay una línea evolutiva que enlaza a Palladio, un italiano del siglo XVI que amaba la estricta simplicidad clásica de la tradición de los maestros, a esa especie de neoclasicismo que conocemos en los Estados Unidos bajo la denominación de "colonial"; otra línea penetra directamente en el barroco, y de allí, en el siglo XVIII, pasó al rococó, estilos ambos de fluyentes curvas y rica ornamentación. En cuanto a la literatura, los humanistas no fueron casi nunca más sencillos en realidad que sus adversarios los escolásticos, y muy pronto su erudición se hizo más pretenciosa, más pesada y más doctoral que nunca: se sustituyó a Aristóteles, un tanto vagamente, por Platón en el título de *El Filósofo;* y, hasta en los escritos de imaginación, los hombres se alejaron tanto de los ideales de sencillez (que el Renacimiento no tomó nunca en serio) que se encuentran en el siglo XVI dos movimientos literarios, caracterizados por esa oscuridad y preciosismo que no han vuelto a ser cultivados con éxito hasta tiempos muy recientes: el culteranismo, en Inglaterra, y el gongorismo, en España. La reciente popularidad que han adquirido entre los intelectuales más puros nos ha vuelto a hacer

familiares a los poetas metafísicos de la Inglaterra del siglo XVII, que no eran, ciertamente, sencillos, claros ni razonables. El Renacimiento creó rapidísimamente su propio abismo entre lo real y lo ideal.

Pues el Renacimiento, como la Reforma protestante, no fué realmente anárquico. Se rebeló contra una autoridad, contra un complejo de ideales, costumbres e instituciones, en nombre de otra autoridad compleja y en modo alguno carente de ciertas vinculaciones. Nuevamente, y como rebeldes que eran, los humanistas tuvieron que trabajar de firme para desacreditar a la autoridad precedente, utilizando con frecuencia un lenguaje libertario, al menos al formular sus demandas de libertad para una nueva educación, de libertad respecto de las reglas del escolasticismo, de libertad individual para seguir sus propias inclinaciones y no para repetir como papagayos lo que decía Aristóteles. Pero, aún menos que los protestantes, de los cuales algunos fueron antinomistas, creyeron los humanistas realmente en la bondad y en la sabiduría naturales del hombre. O, si se prefiere decirlo de otra manera, no se emanciparon realmente de la prolongada tradición intelectual medieval de acudir siempre a la autoridad, de ir en busca de las respuestas a los grandes problemas, dirigiéndose a las obras de los predecesores más acreditados. Los humanistas sustituyeron a los padres de la Iglesia, a Aristóteles y a los doctores medievales por el conjunto de escritos griegos y romanos, tanto literarios como filosóficos, que tenían a su disposición, y allí donde todavía se hallaban activamente interesados en la religión, por los textos bíblicos, debidamente estudiados en el hebreo original o en el griego. En su calidad de autoridades de segundo orden, pronto levantaron su propia sociedad, basada en el ditirambo recíproco, dando comienzo ese moderno proceso caracterizado por las eruditas notas de pie de página. Pero entre ellos hubo la misma deferencia por las autoridades, el mismo hábito por el pensamiento abstracto y, en el fondo, deductivo, la misma repugnancia a hacer experimentos, a picar aquí y allá de un modo poco digno, que hemos encontrado entre los escolásticos. Realmente no fueron precursores de la moderna y libre investigación erudita; son escolásticos más hueros y mundanos todavía.

Este párrafo es sumamente hiperbólico, pero tiene el propósito de poner de relieve claramente un punto. Los eruditos humanistas no fueron libertarios ni demócratas en la moderna acepción de estas palabras. Fueron un grupo privilegiado de hombres instruídos, orgullosos de su erudición, adornados con la mayoría de los defectos tradicionales de los eruditos: la vanidad, el engreimiento, la petulancia y el pánico a cometer equivocaciones. Participaban en gran medida de una de las virtudes tradicionales de los eruditos: una

vigorosa afición por el trabajo intelectual intenso. Seguramente no tenían más agudeza crítica ni más capacidad para plantear y resolver problemas que las que cabe pedir a los demás eruditos. No fueron esos gigantes del intelecto que ahora se nos antojan; más bien fueron pioneros que se movían lentamente en una región escabrosa.

Establecieron normas y modelos para la erudición moderna, y en el estudio de las lenguas antiguas introdujeron ese orden, esa precisión y esos instrumentos que hoy damos por descontados, como los diccionarios ordenados alfabéticamente. Desarrollaron normas históricas y analíticas para la crítica. El conjunto de las realizaciones de estos eruditos es todavía un medio excelente para ilustrar perfectamente sus métodos. Los papas habían apuntalado, a principio de la Edad Media, el prestigio de la Santa Sede, ya asentada firmemente en la tradición pétrea, por la "donación de Constantino", que era un documento, atribuído al emperador Constantino cuando dejó Roma para establecer su capital en Constantinopla, por el que éste nombraba al Papa su sucesor en la Ciudad Eterna, concediéndole el dominio directo de las tierras que circundaban a Roma, las cuales fueron conocidas posteriormente con la denominación de "Estados de la Iglesia". Lorenzo Valla, uno de los primeros humanistas, fallecido en 1457, demostró que dicho documento era una falsificación. El lenguaje de ese documento no era, sencillamente, el lenguaje en que habría sido escrito a principios del siglo IV d. de J. C. Valla puso en evidencia tal falsificación utilizando métodos conocidos hoy de todos nosotros; demostró que el documento contenía *anacronismos*, al igual que si, por ejemplo, una carta atribuída a Abraham Lincoln hiciese alusión a un automóvil Buick.

El pensamiento metafísico formal de los humanistas no es uno de sus puntos fuertes. En estos primeros siglos modernos, la mayoría de las mentes caracterizadas por ser sistemáticas y por estar, al propio tiempo, decididas a responder a los grandes problemas del hombre, fueron teológicas o racionalistas de uno u otro tipo. Los humanistas italianos, como Ficino y Pico della Mirandola, no fueron simples platónicos; fueron neoplatónicos, creyentes de "mente blanda" en ese misticismo sumamente cerebral y erudito. Y, en general, es cierto que, por la mayor parte de Europa, los humanistas saludaron a Platón como un alivio y una liberación de Aristóteles, como un filósofo más cerca del cristianismo purificado, pero todavía sacramental, que realmente necesitaban. Erasmo, Tomás Moro, Colet y otros hombres del Norte cayeron bajo la influencia de Platón. La tesis de que estos hombres no hicieron más que dejar una autoridad, la de Aristóteles, para refugiarse en otra puede ser, sin duda alguna, exagerada; pero lo cierto es que añadieron muy

poco a la tradición platónica, no siendo, en realidad, primordialmente filósofos.

Son, sin embargo, los escritores imaginativos y los artistas los que se hallan cerca del corazón de la actitud humanista frente a la vida. Petrarca, Rabelais, Shakespeare, Cervantes, los pintores, escultores y músicos cuyos nombres todavía recordamos: he aquí los hombres que buscaron un camino entre el cristianismo tradicional, tal y como fué transmitido por la Edad Media, y el nuevo racionalismo que parecía despojar al Universo de toda su magia y misterio. En el siglo XVII algunos de ellos, como Milton, impregnaron de pavor y misterio un mundo que la ciencia estaba tratando de explicar con claridad. Mas muy pocos artistas podían aceptar el mundo de Bacon y de Descartes. De estos siglos data ya la desconfianza que por el hombre de ciencia siente el artista.

Ahora bien: como ya hemos visto, estos artistas estaban, de una manera más o menos consciente, en rebelión contra la tradición cristiana medieval. Repudieron una autoridad más—y esto es sumamente importante—, tuvieron que buscar otra autoridad y, acaso en algunas ocasiones, tuvieron que inventarla. La simple aceptación por parte del erudito de cualquier cosa escrita por un griego o un romano de la antigüedad no era bastante para estos hombres de gran imaginación. Como sucedía con todos los que tocaban de más o menos lejos las cosas del intelecto, estos artistas tuvieron que volver a Grecia y a Roma. Pero, al igual que los arquitectos, volvieron a trabajar en sus materiales hasta convertirlos en algo nuevo. En rigor, podemos tomar a la arquitectura como guía—por impersonal que pueda parecer este arte—en la difícil tarea de clasificar a estos escritores en un cierto orden.

Hay una especie de arquitectura renacentista—podemos elegir el nombre de Palladio como representante de la misma—que encuentra en los modelos clásicos la sencillez, la regularidad, la moderación (nada hay de imponente), la serenidad y una decoración grácil (nada hay de inflexible). Pues bien: hay cierto tipo de retorno artístico y literario del Renacimiento a los antiguos que encuentra en ellos, en esencia, la misma clase de autoridad: el que los clásicos fueron *clásicos*. Es decir, el encontrar sustancialmente ese ideal de lo bello y de lo bueno que nunca se ha desvanecido del todo de la educación formal de Occidente. Encuentran que los griegos y los romanos—que son los que importan, los que tenemos que leer—fueron distinguidos, disciplinados, moderados en todas las cosas, desconfiando de todo lo que fuere desaforado, de lo excesivo, de lo desgarbado, de lo entusiástico: libres de toda superstición, aunque en manera alguna irreligiosos; hombres de imaginación, maduros y con dominio de sí mismos, y no racionalistas estrechos. Podríamos explayarnos ampliamente sobre este punto, y volveremos

a ocuparnos, ciertamente, de algunas de las manifestaciones de estos ideales. Baste por ahora decir que estos admiradores renacentistas de la cultura clásica de Grecia y de Roma encontraron en esa cultura, por encima de todo, una *disciplina*. Y no vieron lo que el profesor Gilbert Murray, cuya opinión hemos citado oportunamente con anterioridad, estima pudiera haberse visto si generaciones de hombres como estos humanistas no hubiesen poco menos que terminado con ello: la exuberancia, el color, el desvarío, el anhelo de la mariposa por la estrella, las aventuras extraordinarias y un desenfrenado romanticismo en todas las cosas.

En contraste con la cultura *exuberante* de los clásicos, podemos llamar *sobria* a la anteriormente expuesta. Se pueden hallar trazas de ella incluso en el alto Renacimiento de las postrimerías del siglo XV y principios del XVI, y muy especialmente en los más imaginativos de los eruditos humanistas, como Erasmo. En Montaigne hay mucho de ello, aunque Montaigne se mantiene cuidadosamente alejado de todo lo que se asemeje a un movimiento. Este clasicismo sobrio transformóse en un movimiento, en una moda, en un modo de vivir. Donde floreció con mayor intensidad fué en la Francia del siglo XVII, y la época de Luis XIV constituye, en muchos aspectos, un magnífico modelo de este ideal.

He aquí un pasaje de Boileau en el que tanto la forma como el tema ilustran el ideal clásico de su época: claridad, sobriedad, respeto por la autoridad, desconfianza por lo insólito, lo excéntrico, lo que se aparta de la norma:

> Cuando unos autores han sido admirados a través de muchos siglos y despreciados sólo por unas pocas gentes de gusto excéntrico (pues siempre se encontrará gentes con gustos depravados), entonces no sólo es una temeridad, sino una locura, el poner en tela de juicio el mérito de tales escritores. Por el hecho de que uno no vea las bellezas de sus escritos no debe concluir que esas bellezas no existen, sino que uno está ciego y carece de gusto. El conjunto de la Humanidad no comete, a la larga, errores acerca de las obras del espíritu. Hoy no existe ya un problema en cuanto a si Homero, Platón, Cicerón y Virgilio fueron hombres notables. Es una cuestión cerrada a toda disputa, puesto que veinte siglos han coincidido en su juicio; la cuestión estriba en descubrir lo que les ha hecho objeto de admiración durante tantos siglos; y uno debe encontrar la forma de comprender esto o abandonar las letras, para las que debe uno creer que carece de gusto o aptitudes, puesto que no siente lo que han sentido todos los hombres.

La relación entre este clasicismo sobrio y el cristiano no es una relación sencilla ni mucho menos. Los grandes escritores del período francés, que acaso sean los mejores representantes de ese clasicismo sobrio, son todos buenos católicos o, al menos, son todos católicos practicantes. En verdad, habría sido una indecorosa manifestación de confianza en sí mismos el no haber sido católicos;

además, apenas podrían haber abrigado la más leve esperanza de preferencia en la corte de Luis XIV si hubiesen sido herejes o escépticos. Mas los clasicistas no estaban frecuentemente separados de los racionalistas, de los hombres que estaban preparando el ataque contra cualquiera de las formas de la religión revelada, más que por diferencias sutilísimas y casi imperceptibles.

Es evidente que los Boileau, los Bossuet e incluso los Racine —y, lo que es más importante, las gentes que constituían el auditorio directo de estos escritores—, no podían ser hombres entusiastas, o místicos, o rebeldes, o protestantes, y seguir guardando a un tiempo el decoro que formaba parte integrante de su ideal. Todos ellos sostenían que este decoro y muchas cosas más que les estaban prescritas, como las famosas reglas formales del drama francés, estaban en perfecta consonancia con la profundidad del sentimiento, con la sensación del misterio y de la incapacidad de los hombres para desenvolver su propia vida sin la ayuda de Dios. Se sentían buenos cristianos.

Y así lo eran, casi todos ellos. Pero eran cristianos ilustrados y conformistas, y no evangélicos. Algunos, como Racine, se arrepentían en sus últimos años de su pasado mundano, sumergiéndose en una piedad sincera, aunque todavía convencional. Al filo de este mundo podían darse herejías como las del jansenismo, que ha sido denominado el calvinismo de la Iglesia católica romana y que fué, efectivamente, una austera y casi clásica versión del cristianismo. Algunos de los elementos más moderados, como el obispo Fénelon, podían lanzarse a profesar herejías mucho más modernas, como el quietismo, que en muchos aspectos parece una anticipación de esa creencia sentimental en la bondad natural del hombre, sustentada en el siglo XVIII. Pero la mayor parte de estos humanistas clásicos fueron seguramente cristianos marginales o, al menos, cristianos que no se sentían muy movidos hacia la imitación de Cristo; cristianos para los que la Iglesia era, por encima de todo, una disciplina aplicable a hombres naturalmente indómitos, carentes del sentido de estos humanistas clásicos, de su educación y de su sensibilidad ética.

Es muy sencillo y tentador considerar que el modo de vivir y las formas de pensar de los humanistas clásicos no ejercieron influencia alguna en la formación de la mente moderna, especialmente en el mundo de habla inglesa, o como algo que ha podido conmover a uno o dos maestros de escuela—o a T. S. Eliot—, pero no como algo particularmente afín a nuestro propio pensar y sentir. Sin embargo, un distinguido historiador francés de las ideas, Taine, sostuvo la tesis de que lo que él llamaba el espíritu clásico *(esprit classique)*, con su tendencia a considerar lo universal, lo regular, lo uniforme como una especie de modelo universal; con su con-

tumbre de simplificar, con su creencia en las reglas y fórmulas, contribuyó a producir ese estado mental que recibe el nombre de Ilustración. Ciertos rebeldes como Voltaire se han sentado a los pies de los grandes maestros del siglo XVII. Más adelante tendremos que volver a ocuparnos de este problema de la relación entre *l'esprit classique* y la Ilustración. En su época, los humanistas clásicos creyeron haber encontrado un principio de autoridad, de medida, de decencia y de decoro; algo que podía compararse, en cuanto ordenación práctica de este confuso y desordenado mundo, con la síntesis a que había llegado la Edad Media.

Los norteamericanos nos sentimos más a gusto con los humanistas de tipo exuberante, a quienes solemos considerar, en aspectos de mucha importancia, como los artífices de nuestro propio modo de vivir. Éstos son los héroes del Renacimiento propiamente dicho, los hombres cuyas gestas se leen con gusto, incluso en los libros de texto: Cellini, tan dado al asesinato, al trato con meretrices, a la escultura, a la *pose*, a hablar con reyes y papas; Leonardo de Vinci, dedicado a la pintura, a la arquitectura, a escribir, a inventar (sobre el papel) aeroplanos y submarinos, a la ingeniería. Luego hay reyes, como Francisco I de Francia y Enrique VIII de Inglaterra, que no sólo tenían un aspecto majestuoso, que no sólo poseían esa destreza atlética y venatoria tan esencial para alcanzar una posición respetada en las clases superiores de la sociedad occidental y la cual se ha transmitido hasta los Estados Unidos de 1950, sino que, además, fueron versados en las lenguas antiguas, ingeniosos, capaces de escribir un poema o un ensayo y que eran, ni que decir tiene, grandes amadores. Hay familias enteras, como la de los Borgias, en que abundan las figuras más fascinadoras y al margen de toda rutina que imaginar cabe.

Su sabor es realmente inconfundible. En todas las edades ha habido gentes que se han esforzado ardientemente en la persecución de lo definitivo, y todo el espíritu de algunas épocas es a veces tan atractivo y tan pujante como el del propio Renacimiento; la América de las postrimerías del siglo XIX constituyó un momento de magnífico ímpetu, y como ya hemos hecho observar, los filósofos de la historia han aplicado a toda nuestra cultura occidental, a partir de los antiguos griegos o a partir de la Edad de las Tinieblas, el calificativo de "fáustica", "nórdica", "dinámica", inquieta o esforzada. Pero en los esfuerzos del alto Renacimiento se da una crueldad casi infantil, una soltura y simplicidad, una forma tan expedita de alcanzar lo que se pretende, que llaman en verdad la atención. Cellini proporciona una mina de ejemplos. He aquí uno:

> Habiendo roto mis relaciones con aquella miserable Catalina, y habiéndose marchado a París el pobre e infortunado joven que había conspirado con ella para causarme mal, me propuso hacer limpiar convenientemente

mi obra destinada al ornato de Fontainebleau, la cual era de bronce, como asimismo hacer pulir las dos figuras de la Victoria, que se extendían desde los ángulos laterales hasta los círculos centrales de la puerta. Con este propósito, tomé a una pobre muchacha de unos quince años de edad, que estaba extraordinariamente bien formada, y era vivaracha y de una complexión un poco atezada; y, como era un tanto rústica, hablaba poco, caminaba con rapidez y tenía una especie de luz selvática en los ojos, le di el nombre de Scozzona; pero su nombre era el de Gianna. Con su ayuda, terminé mi obra para Fontainebleau y las dos Victorias destinadas al ornamento de la puerta de entrada. De esta Gianna tuve una hija, el día 7 de junio, a las tres de la tarde, del año 1544. A esta niña le di el nombre de Constantia, siendo sacada de pila por el signor Guido Guidi, uno de mis más íntimos amigos y médico del rey. Sólo él fué el padrino, pues la costumbre en Francia es que haya un solo padrino y dos madrinas. Fué una de éstas la signora Maddalena, esposa del signor Luigi Alamanni, caballero de Florencia y poeta admirable; la otra madrina fué una dama francesa de buena familia, esposa del signor Riccardo del Bene, también ciudadano de Florencia y eminente mercader. Éste fué el primer hijo que yo tuve, al menos que yo recuerde. Asigné a la madre una pensión tal, que satisfizo a una tía suya, a cuyas manos la confié; y jamás volví a tener relaciones con ella.

Lo sorprendente aquí no es la irregularidad sexual ni la evidente falta de sensación de pecado por parte de Cellini, sino su patente egocentrismo y despreocupación por los demás, su pueril inocencia.

Podría parecer que los exuberantes humanistas estaban efectivamente arrojando por la borda *toda* autoridad y no simplemente la de la Iglesia medieval; eran humanistas en el sentido de creer que el hombre es la medida de todas las cosas y que cada hombre constituye la medida de sí mismo. La palabra-etiqueta es "individualismo"; estos hombres fueron grandes individualistas, en oposición a los tímidos conformistas de la monástica Edad Media; fueron hombres que se atrevieron a ser ellos mismos, porque confiaban en su propia fuerza natural, en algo que había en su interior. Fueron la clase de hombres que nos gustan a los americanos: hombres sin empaque, hombres que casi podían haber venido de Tejas.

Rabelais constituye otra vez un ejemplo aparente. Rabelais gusta de burlarse de la Edad Media monástica, de sus supersticiones, de sus pretensiones de castidad, de su saber aristotélico. Él va a librar a los hombres y mujeres de esas estupideces. Su *Abbaye de Thélème* es, en verdad, una abadía sumamente profana, abierta a los dos sexos y con una inscripción en su frontispicio donde se lee el agradable mandamiento de *Fay ce que vouldras* (Haz lo que quieras).

Pero hemos de evitar—permítaseme la insistencia—el recargar demasiado las tintas negras en este cuadro. También los hombres del Renacimiento contribuyeron con sus realizaciones más esforzadas a construir nuestro mundo moderno y contribuyeron también poderosamente a destruir el mundo medieval, en especial en sus

manifestaciones políticas y morales. Produjeron numerosas obras de arte que constituyen una parte ineludible de nuestra herencia. En el siglo XIX habían alcanzado una talla de gigantes y desempeñaron ese papel, tan esencial, de héroes de la cultura en casi todas las grandes naciones de Europa, exceptuando a Alemania, que tuvo que esperar a Goethe. Y no se crea que esto carece de importancia. Si Inglaterra no hubiese tenido a Shakespeare, no vamos a decir que la propia estima de los británicos, e incluso el concepto que nosotros tenemos de ellos, se hubiesen resquebrajado profundamente; pero, desde luego, serían mucho menores. Nadie hubiera podido reemplazarle.

A pesar de ello, estos hombres del Renacimiento no estaban, en modo alguno, laborando por la consecución de fines parecidos a los nuestros, y si no los encontrásemos realmente en carne y hueso, a duras penas nos sentiríamos afines a ellos. No es simplemente, como veremos en la próxima sección, que careciesen de simpatías por la democracia—en realidad, no tenían ni siquiera idea de ella—entendida según el concepto moderno de la misma; la diferencia es más profunda, o, por mejor decir, esta diferencia fundamental se ramifica en todas las esferas de la vida, pudiendo expresarse de muchas maneras distintas. En el fondo de nuestras modernas creencias democráticas hay un optimismo y una idea de las posibilidades que para todo el mundo ofrecen el orden y la prosperidad, a los que son completamente ajenos los hombres del Renacimiento. Hoy existe una doctrina del progreso formal, de tiempos mejores en un porvenir que está ineluctablemente determinado por la propia naturaleza de las cosas. Existe una fe en la bondad esencial de los seres humanos corrientes y en la posibilidad de educarlos. Existe la creencia fundamentalísima de que el hombre encaja, de una u otra forma, en el Universo, de que—para expresar la cuestión con una simplicidad que no es totalmente engañosa—los hombres están hechos para ser felices.

Generalizaciones éstas muy importantes y muy arriesgadas, ciertamente. Bien pudiera ser que, a mediados del siglo XX, las creencias que acabamos de exponer no sean realmente las de la mayoría de los hombres, y que estemos llegando a una nueva era y a una nueva fe. Empero, estas creencias son, sin lugar a duda, las del optimismo democrático de los siglos XVIII y XIX. Si llevamos al extremo nuestras generalizaciones sobre el Renacimiento, deberemos admitir que, habida cuenta de que estos siglos de la Era Moderna fueron un semillero de nuestras propias ideas, y considerando también que, por encima de todo, fueron siglos de una gran fermentación y experimentación intelectuales, así como que, en conjunto, se disfrutó durante los mismos de una amplia libertad de pensamiento en la mayor parte de Europa, se podrán encontrar en ellos

ejemplos de casi todo lo que se busque. Un demócrata jacksoniano miraría con bastante simpatía a los niveladores ingleses. La ciencia, los inventos y los descubrimientos geográficos dieron un tono moderno a la vida intelectual. Las novedades y las emociones estaban siempre al alcance, si no de todo el mundo, por lo menos del de cualquiera que se encontrase dispuesto a realizar un ligero esfuerzo. Y fué un humanista de estos siglos el que nos facilitó la palabra que nos sirve para resumir la idea de que los hombres pueden ser dichosos y estar bien encajados en el seno de una sociedad perfecta en este mundo: la palabra *utopía*.

Sin embargo, y en relación con esta última palabra, bueno será hacer una pequeña pausa. Nosotros utilizamos la palabra *utopía* con un ligero tono de desdén. La palabra encierra un matiz inconfundible de ensueño, de mito, de irrealidad, y no sin motivo, ya que la *Utopía*, de sir Tomás Moro, no es más moderna que *La República*, de Platón. Si el lector posee un cierto tipo de mentalidad y de preparación, añadirá: "Y no menos moderna." Ambos libros son obra de idealistas metafísicos, hombres de mente blanda que esperan que el espíritu supere, de una u otra forma, a la carne. El libro de Moro refleja el interés de principios del siglo XVI por los descubrimientos geográficos—la misma Utopía es una isla visitada por el marinero Ralph Hythloday—, y se preocupa mucho más de las cuestiones económicas que la República de Platón. Empero, ambas son obras de un espíritu autoritario, y ninguna parece consciente de la variabilidad de las relaciones humanas tomadas en cuanto proceso, y no digamos en cuanto evolución. Tal vez la mayoría de los escritores que deliberadamente emprenden la tarea de inventar una utopía sean autoritarios por temperamento, aun cuando, como sucede en Carlos Marx, expresen en el papel como un ideal definitivo la desaparición gradual del Estado, o cualquier otro lejano objetivo de índole anárquica.

Sir Tomás Moro fué uno más entre los eruditos humanistas, un católico que sufrió el martirio a manos de Enrique VIII, pero no uno de esos humanistas del tipo que hemos convenido en llamar "exuberante", que son de los que nos estamos ocupando fundamentalmente ahora. Y fueron precisamente los humanistas de este tipo los que dieron al Renacimiento ese gusto que tan sabroso nos parece ahora... desde lejos. Estos hombres activos, arriesgados, inquisidores y agitados estaban, en lo más profundo de su corazón, seguros de sí y del lugar que ocupaban en el Universo. Esforzáronse por creer en sí mismos, aunque no con mucho éxito. No tuvieron la seguridad dogmática a que llegaron los sobrios humanistas clásicos. Estaban siempre experimentando, ensayando continuamente algo nuevo.

Tenían, no obstante, ciertos fines, ciertos propósitos, ciertos caminos que querían seguir. Sentían desprecio por sus abuelos me-

dievales; no tanto por lo que ellos creyeron que fué su lógica huera como por lo que creyeron fué el temor medieval a la vida, a la vida de los apetitos. El Renacimiento, en cuanto movimiento de moda entre las gentes elegantes—y los humanistas exuberantes estuvieron en la cúspide de la moda en el siglo XVI—, hizo gran hincapié en que sus diversiones tuviesen un carácter francamente pagano. Estos humanistas y estos artistas no querían parecerse a los decadentes hombres del ocaso medieval, preocupados y obsesionados con el pecado, incluso cuando trataban de divertirse. La suya no iba a ser una Danza de la Muerte, sino una Danza de la Vida.

Pero era una danza pública, y los participantes en ella buscaban la notoriedad y el brillo. Cada bailarín estaba decidido a exceder a los demás en cortesía, en verbosidad y en resistencia. Entre los grupos que daban el tono de la vida aristocrática, la competencia fué tan frenética y tan intensa como jamás lo ha sido en ninguna sociedad humana. Competencia que acaso fuese más mortífera entre los miembros de la flor y nata de la sociedad que esa otra más difusa, característica de la vida de las postrimerías del siglo XIX. El Renacimiento fué la época del héroe, del héroe como artista, del héroe como soldado de fortuna, del héroe como explorador, del héroe como erudito y hasta del héroe como envenenador. O se era un héroe o se era un fracasado.

La palabra magna—hay una voluminosa literatura crítica e histórica sobre el término—que parece apuntar a esta loca rebatiña de todos los talentos es la palabra italiana *virtù*, que, como nuestra moderna *virtud*, viene del latín, *vir*, hombre. Pero la *virtù* renacentista subraya el concepto "hombre" en la forma en que lo hace nuestro término "virilidad", y todavía agrega muchísimo más. Como los ideales de la caballería, de la que en parte desciende, la *virtù* es un ideal de las clases superiores, al que se puede elevar, desde luego, cualquier persona adornada de las dotes necesarias, aun siendo de la más humilde cuna. Y, al igual también que el de la caballería, puede hacerse que este ideal respalde un código de conducta no anticristiana, y hasta transformarlo en un código refinado (con refinamiento un tanto excesivo, aunque decoroso), para uso de un caballero, como en la obra de Baldessare Castiglione *Libro del Cortegiano (Libro del Cortesano)*. Castiglione escribe como un humanista, con abundantes referencias a la literatura clásica. Pero es casi medieval en su creencia, de mente blanda, en la validez de lo ideal; su príncipe está muchísimo más cerca del príncipe del medieval Juan de Salisbury que del príncipe de su propio contemporáneo Maquiavelo:

> "Puesto que no nos cuesta nada más que palabras, decidnos, por vuestra fe, todo lo que pase por vuestra mente y que pueda ser de enseñanza para vuestro príncipe."

Mi señor Ottaviano replicó:

"Muchas otras cosas, señora mía, le enseñaría, con tal que las supiese yo; y entre otras, que debiera elegir entre sus súbditos un cierto número de los más nobles y prudentes caballeros, con los cuales consultar todos los asuntos, dándoles atribuciones y libertad para expresar sin cumplidos sus pensamientos sobre todas las cosas. Y le recomendaría que se comportase de tal forma para con ellos, que percibiesen que deseaba saber la verdad acerca de todo, y que odiaba toda suerte de falsedades. Además de este Consejo de Nobles, yo sería de opinión que se eligiesen de entre el pueblo otros hombres de rango más humilde, con los cuales se formaría un Consejo popular, para comunicar con el Consejo de los Nobles en todas las cosas concernientes a los asuntos de la ciudad, tanto públicos como privados. Y de esta manera se haría del príncipe (en su calidad de cabeza) y de los nobles y la comunidad (en su calidad de miembros) un solo cuerpo unido cuyo gobierno emanaría especialmente del príncipe, pero que, no obstante, incluiría también a los otros; y así este Estado tendría la forma de las tres buenas clases de gobierno que son la Monarquía, la Aristocracia y el Pueblo.

Luego le demostraría que de los cuidados que son de la incumbencia del príncipe, el más importante es el de la justicia, para cuya conservación debieran ser elegidos hombres sabios y bien probados, cuya perspicacia fuese auténtica y acompañada de la bondad, pues de otra manera no es perspicacia, sino astucia; y cuando falta esta bondad, la habilidad y sutileza de los abogados siempre traen la ruina y la destrucción de la ley y de la justicia, y la culpa de todos los errores cometidos por los jueces debe recaer sobre aquel que los designa.

Explicaría también cómo la justicia alimenta igualmente esa piedad hacia Dios a que se deben todos los hombres, y especialmente los príncipes, que deben amarle sobre todas las demás cosas y dirigir todas sus acciones hacia Él, que es el verdadero fin; y, como dijo Jenofonte, honrarle y amarle siempre, pero mucho más cuando se hallan en prosperidad, de manera que después puedan tener, tanto más razonablemente, confianza para pedirle clemencia cuando se encuentren en alguna adversidad..."

La mezcla de Jenofonte y del Dios cristiano no deja, ni mucho menos, de ser típica. Todo el tono es el del platonismo, aunque un tanto aguado para uso de una clase superior y de sus imitadores, todos ellos ansiosos de aprender las gentilezas de los nuevos humanistas.

En la práctica, la *virtù* puede casi significar el hacer algo, el hacer *cualquier cosa* mejor que no hacer nada. La habilidad que honra es la habilidad del campeón, la habilidad del hombre que supera las marcas conocidas. Acaso el hombre se sienta empujado por instinto a superar esas marcas, aunque mucho depende de cómo sean las que intente batir. El Renacimiento fué tan promiscuo en este como en otros respectos. Cierto es que el Renacimiento no fué favorable a los intentos de superar las marcas en el campo del ascetismo; el ayuno, el sayal y la vida eremítica no entraban en su estilo. Pero cualquier otra cosa, sí. Don Juan, con sus famosas mil tres conquistas femeninas solamente en España, está muy en la tradición del *recordman* renacentista.

Evidentemente, Don Juan no lo pasó muy bien hasta establecer

su *record*. Incluso en la primitiva forma española de la leyenda, Don Juan es un hombre desdichado, lanzado en pos de sus innumerables enredos amorosos por algún impulso diabólico que no es exactamente lo que Hollywood y la mayoría de nosotros entendemos por impulso sexual. Don Juan es, en realidad, hermano de otro ser legendario que, en el Renacimiento, se ha convertido en una figura literaria: el Doctor Fausto. Tanto Fausto como Don Juan quieren algo excesivo, siendo excesivo hasta su mismo desear. Sin embargo, no pueden satisfacer ese deseo infinito por ese procedimiento que, desde muy antiguo, venía facilitando la tradición cristiana por medio de las numerosas variantes de su ultraterrenismo místico. Tienen que conseguir lo que deseen en carne y hueso, e inmediatamente, como los demás hombres; se sonrojarían de pensar que habían establecido una distinción tan tenue entre el cuerpo y el espíritu como para que sus deseos fuesen corrompidos. Están poseídos por ese espíritu de inquietud que se esfuerza en la persecución de algo infinito y que autores como Spengler encuentran en los hombres nórdicos, en el hombre fáustico. Mas, como buenos hijos del Humanismo, quieren todo esto sin Dios, sin *theoria* y sin *nirvana*, y sin ninguna otra forma de autoaniquilamiento místico.

En la vida real, sólo consiguen esta sensación de superar las limitaciones cuando se esfuerzan en batir una marca mediante ese empuje consciente para extremar la cualidad que hemos denominado exuberancia. En las bellas artes, este forcejeo en pos de lo excesivo está frenado por la reverencia, por todos compartida, que inspiraban las obras griegas y romanas. El artista del Renacimiento está todavía tan abrumado por los problemas que le plantea el conseguir la representación natural y realista de las cosas de este mundo, que no siente necesidad alguna de mostrarse desatentado, o abstracto, o ininteligible. Puede hacer grandes cosas, como gustaba de hacerlas Miguel Ángel; y sea cual fuere el grado de admiración que sintáis por Miguel Ángel, habréis de admitir que hay en su obra—en el *David*, en el *Dios* y en el *Adán y Eva* de la Capilla Sixtina—una sensación de tensión, de lucha heroica por alcanzar lo heroico, lo abrumador. En realidad, el hecho de colocar a Dios—un Dios, sí, lleno de poder y majestad, pero no desprovisto totalmente de *virtù*—en el techo de la Capilla fué lo que convenía a los humanistas exuberantes... y a más de un Papa con inclinaciones humanísticas. No es que la Alta Edad Media abrigase escrúpulos en cuanto a acercar a Dios excesivamente a los hombres por medio de su representación pictórica o escultórica. Dios tiene que aparecer en el Juicio final, que fué uno de los temas favoritos de los escultores de la Edad Media, sobre todo al comienzo de la misma. Pero nunca tiene la apariencia de un perfecto caballero. Y en las postrimerías de la Edad Media se propende claramente

a confinar la representación concreta en Jesús, la Virgen y los santos, como si Dios no fuese, efectivamente, de nuestra especie.

En toda suerte de escritos, incluso en la obra de los eruditos, esta cualidad renacentista de la lucha en pos de lo único, lo extremado, lo grande, resalta con claridad meridiana: ya hemos señalado el culteranismo y el gongorismo. Pero, de hecho, apenas hay un escritor que no haya laborado tan intensamente, en alguna fase de su carrera, por ser él mismo, que no haya caído en el preciosismo y que no se muestre difícil, pletórico de alegorías y caprichos. A veces se produce un increíble amontonamiento de detalles de erudición, de conocimientos raros, de toda suerte de experiencias fragmentarias, como en Rabelais. Los escritores franceses de las postrimerías de la escuela clásica sobria, extrañados por esta fertilidad y carencia de forma en Rabelais, le calificaron de "gótico", cosa que, desde luego, no es; es simplemente un humanista exuberante, de los más emancipados, y que, *como intelectual*, habría estado en una postura muy poco cómoda en el siglo XIII. (Claro está que no habría escrito en el siglo XIII, sino que habría seguido, con toda integridad y competencia, su profesión de médico, sin preocupaciones indebidas en cuanto a su ignorancia.) A veces resalta esta cualidad en el estilo de una prosa que, en cualquier otro período, habría parecido intolerablemente artificial, como la de sir Thomas Browne en su *Urn Burial*. Cabe decir que esta obra es la mano muerta del latín en su momento más ciceroniano, más retórico y de espíritu más envarado. Pero eso es lo que tales escritores consideraban estilo correcto, tratando deliberadamente ellos mismos de copiarlo. En ocasiones, el escritor renacentista no sabe dónde detenerse; un defecto que muy bien puede carecer también de época determinada entre los hombres de letras, pero que en aquellos días parecía abundar especialmente.

Esto no es cierto sólo en lo que respecta a los escritores "exuberantes" primitivos, como Rabelais, ni mucho menos; lo encontramos también en escritores posteriores, entre ellos en el poeta inglés Spenser, cuya inacabada *Faerie Queene* se desarrolla en ochenta cantos.

Señalemos, por último, que muy bien puede hacerse resaltar esta cualidad de lo excesivo en la obra de un hombre que vivió mucho tiempo después de haber muerto los últimos valores del Renacimiento. Todos los críticos americanos han tenido que desempolvar, en una u otra ocasión, el epíteto "renacentista" para aplicárselo a Thomas Wolfe, el novelista de Carolina del Norte, que murió en 1938. Los críticos estaban perfectamente justificados al obrar así; había que hacer uso de ese epíteto. Todos los deseos de Wolfe fueron apetitos, y todos sus apetitos fueron gargantuescos. Él mismo relata en su obra *Of Time and the River* cómo, siendo un joven

estudiante en Harvard, consiguió una tarjeta de acceso a la biblioteca, que entonces tenía de dos a tres millones de volúmenes, y comenzó a leerlos todos, recorriendo las estanterías de arriba abajo, y extrayendo de ellas libro tras libro. En un instante magnífico de concentración, registraba cada uno de los libros en algún rincón de su cerebro, incorporándole así al archivo de su memoria. Estuvo muy lejos de llegar ni siquiera al primer millón, pero esto no quiere decir sino que es sumamente difícil que vuelva otra vez el Renacimiento. Ciertamente que una inmersión en la obra de Wolfe haría resaltar con mayor claridad el aspecto que hemos intentado señalar.

No debe pensarse que estos humanistas exuberantes fueron todos hombres desenfrenados, y que ninguno de ellos disfrutó jamás de un momento de tranquilidad. Algunos de ellos se cansaron, cuando vivieron lo bastante para ello. Otros se abrieron paso, a través de las tormentas y las dificultades, hasta lo que su mundo convino en llamar sabiduría. Algunos otros parecen haber tenido siempre una cierta especie de sabiduría acerca de los seres humanos. Sin embargo, la serenidad, la sabiduría, el estado específico de equilibrio que emanan de este modo de vivir renacentista, son muy diferentes a los que emanan del escolástico medieval o de un clasicista sobrio, como Boileau. Por su carrera y por el medio ambiente en que vivió, Shakespeare pertenece a lo que hemos denominado los humanistas exuberantes. Tiene casi todos los amaneramientos renacentistas y sigue casi todas las modas del Renacimiento. Fué un hombre prudente y sabio; pero, a juzgar por sus obras—y, afortunadamente, sus obras son acaso todo lo que tenemos para juzgarle—, existe en él una amargura que no se encuentra en el cristianismo ortodoxo, y que no se encuentra tampoco en la Ilustración. Hay en él todo el desprecio del Renacimiento por el número, por lo vulgar; Shakespeare no es, en manera alguna, un demócrata. No existe ninguna prueba sólida de que Shakespeare fuese cristiano. Carece, ciertamente, de ardor cristiano, de sensibilidad cristiana para con la voluntad divina. El Destino, el Universo, el sistema de las cosas, no le parecen estar destinados para el hombre, ni siquiera destinados a probar al hombre. No parece creer en ninguna fórmula para cambiar esto; evidentemente no es hombre para las buenas causas. Termina estando extraordinariamente cerca de Montaigne, que jamás atravesó por tantas turbulencias y exuberancias como Shakespeare. El mundo es un lugar interesante, un lugar más bien excitante, mientras uno es joven; pero no es realmente un lugar muy agradable, y, ciertamente, no es un lugar donde reine la sensibilidad.

El humanismo de principios de los siglos modernos no es una actitud que se pueda resumir con claridad. Como ya hemos hecho

notar antes, el sistemático, el taxónomo, no esperan que, en el dominio de las ciencias naturales, sus clasificaciones sean compartimentos estancos, herméticamente cerrados; saben que en la vida real sus especies varían y pasan de una a otra a través de matices muy sutiles, y saben también que su propio trabajo no es un trabajo perfecto. Los hombres que compartieron parcialmente las formas y las creencias humanistas fueron también, en parte, teístas, hombres en la más directa tradición cristiana, como, por ejemplo, sir Tomas Moro, que de hecho es ya Santo Tomás Moro; otros humanistas se acercan muchísimo a los racionalistas, sobre los cuales entraremos en discusión en el capítulo X, aproximándose a la aceptación de un punto de vista mecanicista del Universo. No obstante, la actitud humanista es una actitud susceptible, en parte, de ser aislada y descrita. Difiere del cristianismo occidental histórico de su propio tiempo en la desconfianza que siente por el escolasticismo y todo el complejo medieval, y por el disgusto con que ve los aspectos más evangélicos del protestantismo acordes con el Antiguo Testamento; difiere del racionalismo en que—persuadida, como está, de la superioridad de lo natural sobre el formalismo, el sacerdotismo y el convencionalismo medievales—se adhiere, o pretende adherirse, a la idea de que el hombre no es del todo una parte de la Naturaleza, que no es precisamente el más inteligente de los animales, *sino que, en realidad, no es completamente un animal.*

El ser humano, tomado en su totalidad y complejidad, constituye un prototipo para el humanista. Simplificando exageradamente la cuestión, el lema del humanista podría ser: ni superhumano (teísmo) ni subhumano (mecanicismo). Sin embargo, el humanismo, en cuanto sistema de valores, presenta la misma amplitud, alcance y manifestaciones de la conducta concreta que haya ofrecido cualquiera de los otros sistemas de valor occidentales. El hombre puede ser la medida de todas las cosas, pero no es un metro o una vara perfectos. Puede, por ejemplo, embriagarse como una bestia, o chispear de ingenio y amabilidad después de trasegar unos cuantos vasos, o beber un poco de vino simplemente para complacer a su estómago, o abstenerse rígidamente y tratar de hacer que otros se abstengan de tomar ninguna clase de bebidas alcohólicas. En los últimos cuatrocientos o quinientos años, la cultivada minoría que ha gustado de llamarse a sí misma humanista ha propendido, de una manera clara y definida, hacia la segunda de estas prácticas, buscando una grata templanza.

Pero en los días en que fué mínima la moderación del Renacimiento, el humanismo no estaba sometido a limitaciones tan absolutas. Podía mostrarse turbulento y picaresco en Rabelais, suave en Moro, académico en Erasmo, frenéticamente activo en Cellini,

escéptico y tolerante en Montaigne y hasta, como ocurrió en la corte de Lorenzo el Magnífico en Florencia, un tanto neoplatónico en algunas damas y caballeros verdaderamente encantadores.

LAS ACTITUDES POLÍTICAS DEL HUMANISMO

Los dos siglos que ocupan ahora nuestra atención se denominan generalmente en la historia política "el período del absolutismo". Es un hecho probado que es en estos siglos cuando el estado territorial moderno emergió del estado medieval por todo el ámbito del mundo de Occidente, incluso allí donde, como sucedía en los países alemanes, la unidad territorial no estaba constituída por nuestra nación-estado, sino por las tierras de un príncipe o de una ciudad libre, acaso de una extensión no mayor que la de su predecesora de la Edad Media. La manifestación práctica más sencilla de este cambio fué la constituída por la existencia en la nueva entidad territorial de una sola cadena de autoridad, respaldada por un sistema graduado de tribunales y por una fuerza armada, policíaca y militar, pagada, dirigida y empleada por los que estaban en la cúspide del sistema. Los restos del feudalismo subsistían casi por todas partes, y el nuevo Estado no presentaba, ni mucho menos, ese concreto cuadro de organización y de escalonamiento de los mandos que se supone en un ejército moderno. Mas la diferencia con el complejo nexo medieval de derechos y deberes, de autoridades que se equilibraban mutuamente y de restricciones consuetudinarias, era realmente muy grande. El Estado nuevo—incluso aunque se tome a la Rusia soviética como su última encarnación—no ha sido nunca, de una manera absoluta, esa sociedad implacablemente eficiente, reglamentada y formicular que han pretendido que es sus numerosos críticos. Pero, históricamente, se originó, al menos en parte, como consecuencia de que existía cierta demanda de una especie de uniformidad y de eficiencia para hacer las cosas, y de que se refrenase un tanto esa tendencia al extravío, a la pereza y a lo excéntrico que es inherente al hombre.

También aquí podemos hacer uso de un sencillo dualismo. Si se comparan, como normas diametralmente opuestas, la autoridad (coerción) y la libertad (espontaneidad), entonces el nuevo Estado, en *todas sus formas*, incluso cuando esas formas son de tipo democrático, se inclina en la balanza del lado de la autoridad. Existen, naturalmente, grandes variaciones históricas y geográficas, y cabe colocar a unos Estados más cerca del polo absoluto del autoritarismo que a otros. Pero todos ellos ejercen un control político, más estrecho de lo que era común en la Edad Media, sobre la mayoría de los individuos.

Es cierto que la teoría del Estado absoluto fué expuesta en esos

años con una crudeza que no ha vuelto a repetirse. (La moderna teoría totalitaria parece un tanto reacia a marchar resueltamente contra palabras tan hermosas como las de *libertad* y *democracia.)* El filósofo inglés del siglo XVII Tomás Hobbes inventó para el nuevo Estado el término *Leviatán,* que desde entonces ha constituído siempre un reproche entre los escritores libertarios. Hobbes hizo uso de un viejo concepto de la teoría política, que tenía una larga tradición de respetabilidad y que, arrancando de Roma, llegó hasta la Edad Media: el del contrato. Pero se las arregló para retorcer este concepto, que en general había sido utilizado por los libertarios, de manera que encajase limpiamente en la teoría autoritaria. Se había supuesto que el contrato ponía *limitaciones* a todas las partes contratantes, gobernantes y gobernados, por igual; pero, por encima de todo, se había supuesto que procuraba una especie de vallado, en cuyo interior podía encontrarse el individuo como en su propia casa. Según Hobbes, todos los individuos entran en el contrato con objeto de evitar la terrible guerra de cada uno contra todos los demás, que prevalecería de permanecer el hombre en "estado de naturaleza". (Tendremos que volver a ocuparnos de esta idea de un estado de naturaleza; por el momento, haremos observar que para Hobbes era éste un estado desagradabilísimo; tan desagradable, que acaso no hubiese existido jamás.) Estos individuos convinieron entre sí en nombrar a un soberano, autoridad que promulga las leyes que todos deben obedecer y que sustituye el desorden del estado de naturaleza por el orden. *Pero no hay contrato alguno entre el individuo, o un grupo de individuos, y el soberano.* El soberano es absoluto, y el individuo debe obedecer al soberano de una manera absoluta. Hobbes formula, es verdad, una reserva: el soberano está para mantener el orden, para proporcionar la seguridad al individuo; pero si fracasa en su propósito y el Estado cae en el desorden y la vida se torna insegura, entonces el individuo tiene derecho a proteger su propia vida y su seguridad como buenamente pueda. Hobbes no ponía su corazón en esta reserva hipotética, sino en un soberano que estuviese por encima del contrato que le daba vida.

La teoría del contrato, como veremos, no era un terreno totalmente seguro para los partidarios del absolutismo bajo su característica forma renacentista, es decir, la del absolutismo monárquico, convirtiéndose en realidad en una de las cuñas más útiles para la introducción de las ideas democráticas. Mas los absolutistas monárquicos disponían de todo un arsenal de argumentos y teorías en esa nueva erudición histórica que estaba a disposición de cualquier hombre diserto. La Biblia—especialmente el Antiguo Testamento—, la historia griega y romana, la literatura patrística (al menos, para los católicos) y hasta los primeros balbuceos, extra-

ordinariamente desprovistos del menor espíritu crítico, en campos de conocimiento tales como la prehistoria y la etnología, todo fué concienzudamente saqueado en busca de argumentos. Y no ha de sorprendernos el hecho de que los adversarios del absolutismo monárquico en los siglos XVII y XVIII acudiesen a esos mismos campos para pertrecharse adecuadamente. Hace mucho tiempo que el sentido común ha admitido que sólo los hombres de mente muy blanda negarán que también el diablo puede citar las Sagradas Escrituras.

Sería muy enfadoso y no conduciría a nada útil el pasar revista a un gran número de estas defensas del absolutismo. Un magnífico ejemplo lo constituye la teoría patriarcal, que entre los escritores ingleses alcanzó su máxima perfección en el libro que tanto trabajo y tiempo le costó a Locke desarraigar: el *Patriarcha*, de sir Robert Filmer. Vale la pena estudiar la teoría patriarcal como ejemplo de lo complejos y desviados que son los caminos de lo que está de moda denominar "racionalización", o algo más despectivo todavía. Evidentemente, no estamos tratando aquí de teorías científicas, de conocimiento cumulativo. Estamos tratando de una parte esencial de la historia de las ideas, de una parte esencial de las relaciones humanas.

El escritor monarquizante anda siempre buscando la manera más sencilla de expresar con palabras las razones por las que los individuos deben obedecer al gobierno del nuevo Estado centralizado; un gobierno encabezado, al menos simbólicamente, por el monarca. En la teoría patriarcal utiliza una analogía entre la relación de padre e hijo y la de monarca y súbdito. Emplea libremente metáforas tales como las de designar a los súbditos con los nombres de "hijos", "el rebaño", y al monarca con los de "padre", "pastor", etc. Ahora bien: incluso hoy día, y en los propios Estados Unidos, donde, según han observado ciertos viajeros europeos de espíritu epigramático, los niños educan frecuentemente a sus padres, es muy fuerte todavía el sentimiento de que la relación normal entre padre e hijo es una relación de obediencia por parte del hijo. La fuerza de ese sentimiento ha variado en los diferentes tiempos y lugares, pero el peso de la herencia cultural de Occidente se inclina sensiblemente a su favor. A muchos les parece que es éste, precisamente, uno de los hechos fundamentales de la vida. La sociedad hebrea, en cuyo seno se compuso el Antiguo Testamento, fué una sociedad vigorosamente patriarcal, en la que el hijo se hallaba, de forma acusadísima, bajo el severo dominio del padre. Por cualquier parte que se mire el Antiguo Testamento pueden hallarse textos adecuados para hacer resaltar la maldad y lo antinatural de la desobediencia filial. También en la sociedad romana la *patria potestas*, la potestad del padre, fué en los tiempos republicanos completamente absoluta, pudiendo el padre disponer in-

mo de la vida del hijo. El Derecho romano, al filtrarse en la sociedad medieval, siguió llevando adelante este firme concepto de la autoridad paterna. El cristianismo había utilizado profusamente la patria potestad y los sentimientos que habían crecido en torno a ella. La metáfora del pastor y su rebaño tenía ya larga vida; los sacerdotes de la Iglesia se llamaban "padres".

Fué fácil extender esta metáfora de la esfera de la Iglesia a la del Estado, tanto más cuanto que el nuevo modelo del Estado moderno, tanto en los países católicos como en los protestantes, se apropió, allí donde le fué posible, el prestigio espiritual y el nexo humano de los sentimientos que en la Edad Media habíanse centrado en la Iglesia y en la institución que ésta representaba. Nadie puede estar seguro de hasta qué punto fué deliberada dicha apropiación. Lo cierto es que los hombres como Filmer no poseían una disposición mental que les permitiese razonar así: "El Papa se las arregló para hacer de su calidad de Santo Padre una idea extraordinariamente útil, enderezada al fortalecimiento de su poderío. ¿Por qué no fortalecer el poder del Estado, machacando sobre la idea de que nuestro rey es el padre de su pueblo?" Todo lo contrario; Filmer estaba tan persuadido de la veracidad de sus teorías como Tom Paine lo estaba de la consistencia de las suyas, tan diametralmente opuestas.

Mas la teoría patriarcal es un conjunto de argumentos cuya fuerza persuasiva depende en grado sumo de los sentimientos, y no de la capacidad lógica y de la preparación, de los que la aceptan. Es una metáfora, y no una teoría, que cualquiera puede invalidar y despojar de verdad afirmando simplemente que sus sentimientos para con el rey no son, de ninguna manera, los mismos que abriga para con su padre. Especialmente si se permanece dentro de los términos del humanismo o del racionalismo, cabe afirmar que sólo hay una clase de relación entre padre e hijo: la que nosotros llamaríamos biológica, y que en aquellos días llamaban natural. La teoría patriarcal, en cuanto justificación de la obediencia incondicional del súbdito respecto del monarca (o del ciudadano respecto del gobierno), puede ser refutada con mayor facilidad todavía, con tal que los sentimientos de uno sean como es debido, si se la sustituye por otra metáfora opuesta que reivindique para sí el papel de teoría justa. Esto es lo que hicieron los partidarios de Locke cuando sostuvieron que la verdadera relación entre el súbdito y el rey es la de gerencia. El rey no es el padre de sus súbditos: es su agente. Existe para gobernarlos como corresponde, y si no lo consigue, los súbditos están plenamente justificados al expulsarle, como se expulsaría a un agente que no cumpliese satisfactoriamente con su obligación. Esta teoría del gobierno como agencia o gerencia les resultará sumamente agradable a la mayoría de los americanos.

Pero no cabe duda de que, en el largo curso de la historia de Occidente, la teoría patriarcal es mucho más representativa de la opinión común.

Porque la teoría patriarcal, bajo una u otra forma, parece tener caracteres de inmortalidad en toda la literatura sobre las relaciones sociales. Todos nosotros sabemos que, siguiendo a Freud, los psicólogos modernos han destacado la importancia de la relación padre-hijo. Y también cuando tienen que escribir sobre la teoría política recurren, una vez más, a la teoría patriarcal. Cierto es que subrayan la ambivalencia del sentimiento filial, es decir, el sentimiento de la dependencia con respecto al padre y el del deseo de rebelarse contra él. Cierto, asimismo, que se consideran a sí propios hombres de ciencia, sosteniendo que están contribuyendo a incrementar el acervo cumulativo. Pero leed el reciente libro de míster Geoffrey Gorer *The American People*. Míster Gorer explica nuestra política y nuestra cultura apoyándose ampliamente sobre la base del complejo paternal y del complejo de Edipo, y sale con una maravillosa explicación freudiana de la afición que por la leche siente el joven varón americano. Es extraordinariamente probable que en el siglo XXIII la adaptación de la secular analogía paternal hecha por míster Gorer parezca tan necia, por lo menos, como la de sir Robert Filmer nos resulta ahora.

Hubo otros argumentos en favor de la monarquía absoluta. Uno de ellos se remontó hasta los precedentes romanos; no a los de la República, sino a los de las postrimerías del Imperio, cuando hasta el mismo Estado romano estaba ya perfectamente estructurado y dotado de una burocracia y de un príncipe absoluto a su cabeza. Uno de los lemas favoritos era *quod principi placuit, legis habet vigorem:* lo que le agrada al príncipe, tiene fuerza de ley. Lo que significaba expresar la cuestión con excesiva crudeza, siendo acaso éste el más irritante de todos los argumentos, desde el punto de vista de los republicanos.

Pero la frase consagrada, la que ha pasado a la historia, es la del "derecho divino de los reyes". El rey es, sin el menor asomo de blasfemia, el propio Dios en la tierra; la expresión de que se sirve la teoría es la de "enviado de Dios en la tierra": oponerse a su voluntad es oponerse a la voluntad divina, lo que ya sí entra ciertamente en el terreno de la blasfemia. Es el ungido de Dios; y la realidad era que, de acuerdo con antiguos precedentes medievales, los reyes europeos recibían en la ceremonia de su coronación una unción especial de aceite consagrado. La mayoría de los demás argumentos a favor del absolutismo real pueden muy bien referirse a los ya expuestos. Es muy significativo que todas estas defensas del nuevo absolutismo asienten sus argumentos fundamentales en lo tradicional. Si retorcemos un poco la idea central del

contrato, iremos a dar en el *Leviatán* de Hobbes, en sustitución del Estado feudal cristiano de Juan de Salisbury. Si retorcemos ligeramente la idea del pastor espiritual, del padre cristiano, pararemos en la del padre-rey, que no puede ser desobedecido.

Los admiradores de la Edad Media se extrañan particularmente de lo que consideran la perversión renacentista de la doctrina medieval del derecho divino de los reyes. En la doctrina medieval ellos sostienen—y con entera justicia en lo que a las palabras respecta—que el gobernante gobierna por derecho divino sólo en tanto que gobierna según los deseos de Dios; gobierna por derecho divino no precisamente tomando el derecho en el sentido de posesión inalienable, sino en el sentido de lo moralmente justo. Cuando gobierna con maldad y en desacuerdo con el derecho divino, entonces no tiene derecho a gobernar, y sus súbditos quedan relevados del deber de obediencia y justificados en la rebeldía. Al llegar a este extremo surge inevitablemente una pregunta: ¿Quién es el que está en condiciones de juzgar si un rey gobierna de acuerdo con las intenciones divinas? Supongamos que un grupo dentro del Estado dice que el rey gobierna de acuerdo con esas intenciones divinas y que otro grupo dice que no. ¿Cómo sabremos quién tiene razón? La mente medieval y, desde luego, la renacentista podrían responder a estas preguntas con una serenidad considerablemente mayor que la que podamos tener nosotros, pues ellos no estaban todavía conturbados por la idea de que las intenciones divinas no están, en modo alguno, tan claras como la verdad científica, de la que, como es lógico, jamás podía haber cuestión en problemas de tal naturaleza. Tanto la mente medieval como el propio pensamiento humanista estaban acostumbrados a creer firmemente que la voluntad divina era tan clara como cualquier otra cosa de este mundo.

Hay cierto argumento, considerado hoy día, al menos en los países de habla inglesa, como una especie de zurcido, que no se utiliza jamás de una manera clara. Nos referimos al de que el Estado monárquico de nuevo estilo es más eficiente que el viejo; que el monarca debe disponer de un poder absoluto para barrer los residuos de las regiones feudales autónomas, para racionalizar e implantar normas administrativas que faciliten a los hombres de negocios de la nueva clase media la venta de sus mercancías en un mercado más amplio y con mayor seguridad y provecho. La justificación de una institución por su *utilidad,* argumento bastante familiar entre nosotros los anglosajones, surge en defensa de la monarquía ya en tiempos de Pierre Dubois, en los albores del siglo XIV. Pero en la mayoría de los escritores que estamos considerando aquí se mezcla con otros muchos argumentos. Los *politiques* franceses —escritores que, en las guerras religiosas de finales del siglo XVI, colocaron a la nación, representada por la Corona, por encima de

los partidos, tanto católicos como protestantes—parecen haber albergado en lo más hondo de su pensamiento algunas ideas tan modernas que han podido ser calificadas de nacionalistas. Pero ellos no hablan nuestro lenguaje.

Uno de los principales es Jean Bodin, al que se considera frecuentemente como algo más que un *politique*. Bodin fué un erudito humanista de amplio saber y que se interesaba por muchas cosas, ocupando un lugar importante en los anales de la Historia, por ser uno de los primeros escritores que se interesó por la metodología de esta ciencia. En el dominio de la teoría política acaso sea el autor que se muestra más ponderado sobre el enojoso tema de la soberanía. Es, por inclinación, un hombre moderado y sensible, que escribió a finales del siglo XVI, después que el prestigio de Aristóteles había vuelto a resurgir tras el menosprecio de que le hicieran objeto los primeros humanistas, por lo que pudo tener a su favor ese abundante sentido común que no puede discutirse a la política aristotélica. En última instancia, Bodin se manifiesta como defensor del absolutismo del príncipe soberano. Al igual que el legislador, según Bodin, el soberano estaba—porque tenía que estarlo—por encima de las leyes. Pero Bodin se apresura a puntualizar que no se trata más que de un principio legal, pues en lo moral, ni que decir tiene, el príncipe está obligado por la ley de Dios y por la ley de la Naturaleza, así como por el decoro. Si no se atiene a esto no es más que un tirano, aunque parezca seguir siendo el soberano. Bodin utiliza también el argumento patriarcal, reforzado por la *patria potestas* romana, y el acostumbrado arsenal de las citas bíblicas.

No sería justo decir que todo el pensamiento político de los humanistas y de los clasicistas de principios de la Edad Moderna estaban del lado del absolutismo. Desde que comienza la rehabilitación de los clásicos griegos y romanos, en el sentido renacentista, se hace discernible una actitud que puede seguirse como un hilo clarísimo a través de toda la tradición política de Occidente hasta la propia Revolución francesa, la cual hizo de Bruto uno de sus héroes predilectos. Tal es la tradición del *republicanismo clásico*, con sus héroes de Livio, su odio romano contra los reyes y, frecuentemente, su desconfianza también romana hacia el *mobile vulgus*, hacia el vulgo inconstante. Nuevamente nos encontramos con una palabra que ha tenido historia, y en la que, por consiguiente, cabe cierta ambigüedad. Los norteamericanos nos inclinamos a considerar que decir "republicano" no es sino una manera distinta de decir "demócrata", y esto prescindiendo por completo de esa tendencia que tienen nuestros liberales a decir que nuestros dos partidos, el Republicano y el Demócrata, con letra mayúscula, son tan parecidos como Pedro y Perico. Pero la *República romana* no fué

más que la organización política romana, que fué—y sigue siéndolo, hasta la fundación del Imperio—política y socialmente aristocrática. Esta tradición del republicanismo aristocrático, que tuvo tan poco campo de acción en la Edad Media, empezó a prosperar en el período del Renacimiento. Difícilmente podía llegar a ser compartida por las masas, siendo como era. Entre quienes ha constituído sobre todo una especie de credo ha sido entre los artistas y los intelectuales, especialmente entre los de buena cuna y con presunciones de aristócratas. Es un credo que, con tales mantenedores, no se conforma, naturalmente, a un modelo simple, vulgar, estereotipado. El republicanismo clásico es casi siempre de un tipo libertario más bien que colectivista o socialista. En todo caso, cuando insiste en que el orden y la disciplina necesarios en una sociedad implican el que se cuide y atienda a las clases humildes, lo hace pensando en un colectivismo de *noblesse oblige*, de lo que los ingleses del siglo XIX llamaron "democracia *tory*". Siempre que se tropiece con hombres que laboran en pro de alguna reforma básica o radical de la sociedad para destruir la pobreza mediante los esfuerzos de los pobres, se encontrará que, en estos primeros siglos modernos al menos, lo hacen inspirados más bien por la religión que por el humanismo, y por una religión de un carácter violentamente sectario.

Cualquier clase de republicanismo humanista se dirige realmente, en el fondo, contra una anarquía determinada. En las postrimerías del siglo XVI, las grandes guerras civiles religiosas agudizaron el pensamiento político en Francia, y de ello resultó un cuerpo de teorías de una apariencia bastante democrática. Hugonotes como Etienne de la Boétie y François Hotman se enfrentaron firmemente contra todas las teorías del absolutismo monárquico, insistiendo apremiantemente en que la autoridad definitiva está en manos del pueblo. El autor del folleto *Vindiciae contra Tyrannos*—que, probablemente, fué Du Plessis-Mornay—utilizó la teoría del contrato y abundantes argumentos extraídos de las Sagradas Escrituras y de la historia medieval para justificar la franca revuelta y hasta el tiranicidio. De esta literatura puede extraerse algo que está muy cerca de lo que vino a ser la doctrina convencional del siglo XVIII acerca de los derechos del hombre: la necesidad de un Gobierno constitucional en manos de un Parlamento representativo, la supremacía de la ley, etc. Sin embargo, el temple de estas obras no es, decididamente, el del siglo XVIII; *suenan* a cosa medieval, aun cuando sólo sea por su confianza en los argumentos extraídos de los precedentes, históricos o bíblicos, y por su erudición un tanto indigesta. Estos hombres no son, en modo alguno, agitadores de la plebe, y carecen del don de lo popular, aunque estén movidos por la justicia de su causa. Se experimenta la sensación de que no tenían más

remedio que ser antimonárquicos porque la monarquía francesa estaba contra ellos, y que son también republicanos por necesidad, ya que no les quedaba otra alternativa. Algunos de ellos erigen el principio de "la dirección natural". Están muy lejos, muchísimo, de Tomás Paine y hasta de Benjamín Franklin; son republicanos, pero no demócratas.

Sin embargo, hay otro modelo que está más cerca del centro de este republicanismo aristocrático; más cerca, en el sentido de que implantó un patrón que sobrevivió hasta el siglo XIX, en hombres como lord Byron, e incluso hasta el siglo XX, en un Wilfred Scawen o en ese curioso americano, tan representativo del tipo que nos ocupa, que se llamó John Jay Chapman. Algernon Sidney, un inglés de noble familia que murió en el patíbulo, en 1683, y que fué un mártir del republicanismo, constituye un admirable ejemplo de este tipo de republicanismo. Su obra *Discourses Concerning Government* no se publicó hasta 1698, siendo muy leída en el siglo siguiente. Está llena de historia romana, vista a la luz de esa caballerosidad que durante tanto tiempo ha acompañado al clasicismo británico. Ataca el derecho divino y defiende la soberanía popular. No sustenta ninguna doctrina social radical, hablando en realidad el lenguaje de un constitucionalismo moderado. De haber vivido Sydney en el siglo siguiente, bien podría haber sido un buen *whig*, moderado y desprovisto de toda "necedad republicana". Sydney está contra los advenedizos Estuardos, con sus doctrinas del derecho divino, y en favor de una clase dirigente inglesa adornada de todas las virtudes romanas y libre de todos los vicios romanos.

El propio Milton pertenece a este grupo de republicanos aristocráticos, en lo que a su política respecta, cuando menos. Por afición y educación es un humanista que está más bien del lado de los sobrios que de los exuberantes. Su obra en prosa más famosa es, sin duda alguna, la *Areopagitica*, una de las obras más clásicas en defensa de la libertad de palabra y de todas las libertades que de aquélla se derivan. Indudablemente, resulta fuera de lugar cualquier defensa que se haga de la libertad de palabra en una cultura que, como la occidental, nunca ha sido tan absolutista como para no alimentar, por lo menos, una chispa de esa libertad. Pero lo que sí es muy dudoso es que Milton se estuviese anticipando, ni siquiera en ese folleto, a las ideas del *laissez-faire* sobre la utilidad de la libertad individual. De todas formas, y en el dominio de la historia de las ideas, el leer y comparar la *Areopagitica* con la obra de John Mill *On Liberty*, escrita en 1859, constituye un ejercicio interesante, aunque muy delicado. La vibrante y clásica elocuencia de Milton puede interponerse en el camino de la comprensión de lo que se propone; pero, incluso aunque se haga esta concesión, por lo que parece abogar es en pro de la libertad para los selectos,

para los humanistas, para los hombres como él mismo, y no, como Mill, en pro de la libertad incluso para los mentecatos, los equivocados, los ignorantes; en una palabra, para el pueblo.

Esta calidad aristocrática de las ideas políticas y morales de Milton resalta con claridad meridiana en sus escritos de menor importancia, tales como el *Eikonoklastes*, o el *Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth*; esta última constituyó un intento infructuoso de impedir la vuelta del rey Carlos II. Naturalmente, Milton odiaba a los sectarios, con sus toscas esperanzas de un paraíso en la tierra, quedando defraudado por el fracaso del puritanismo moderado para establecer un parador confortable en el camino entre los anglicanos y los milenaristas. Como otros muchos refinados y cultivados defensores de la libertad individual, al final resultó que lo que Milton realmente defendía era el refinamiento y la educación, y no la libertad de los hombres, que le resultaban necios y groseros. Al final vino a desconfiar tanto del voto del vulgo, ya fuese emitido de una manera individual o colectiva, que en su plan para el establecimiento de una comunidad hizo de la legislatura un cuerpo perpetuo, una especie de Cámara de los Lores, pero sin pares.

Pero la obra más acabada de esta escuela de humanistas con inclinaciones no precisamente hacia la izquierda, sino hacia una forma más popular de gobierno constitucional, es la de otro inglés del siglo XVIII, la *Oceana*, de James Harrington. Todo su aspecto es el de una comunidad imaginaria, una utopía, aunque acaso estuviese determinado ese aspecto por la necesidad de eludir la censura del nuevo dictador, Cromwell, en el año de su publicación (1656). Es un tratado de gobierno sumamente rèflexivo, en el que se reconoce de una manera muy específica la importancia de la distribución de la riqueza, y de estructura clasista. Recomienda un estado constitucional con un adecuado equilibrio de intereses y que incluya un Senado de aristócratas naturales y una Cámara representativa popular, para aprobar o rechazar las proposiciones del Senado. Harrington tiene muchas ideas modernas, entre ellas la del voto secreto y la de la enseñanza obligatoria universal. En realidad, la *Oceana* bien podría considerarse como la obra de un racionalista, siendo considerable la influencia que ejerció en el siglo siguiente. Pero Harrington tiene un estilo clásico, una mentalidad también clásica, y más parece en este libro resumir lo más escogido del pensamiento de los humanistas políticamente moderados que abrir nuevos cauces.

El grupo de los humanistas no podía ser tan puro y definido como los otros dos que surgen en el alborear de los tiempos modernos: el de los protestantes y el de los racionalistas. En esa búsqueda de modelos y pautas, en esa búsqueda de una autoridad que,

a través de todos los tiempos, ha constituído en la historia de Occidente una de las principales actividades de las clases intelectuales (incluso cuando creían estar arrojando por la borda a *todas* las autoridades, sin excepción), la apelación humanista a algo peculiarmente *humano*—no divino, no animal—ha propendido en la práctica a provocar, como primera consecuencia, una desconcertante variedad de modelos, pautas y autoridades posibles. Pues, en lenguaje liso y llano, *humano* es una palabra que puede extenderse como una manta sobre casi todas las cosas, incluyendo lo divino y lo animal.

Sólo por razones de conveniencia, y absolutamente convencidos de que nuestra sistemática labor de clasificación tiene que resultar muy imperfecta, podemos dividir, en líneas generales, a estos humanistas de los siglos XVI y XVII en los grupos que bautizamos con los apelativos de "exuberantes" y "sobrios". La mayoría de los primitivos son, en cierta medida, exuberantes, incluso cuando se trata de eruditos sobrios; y, al llegar el siglo XVII, la mayoría de los hombres que se interesan fundamentalmente por el humanismo pertenecen a la clase de los sobrios o disciplinados. Cabe decir de una manera cruda, pero al menos sencilla, que lo que fundamentalmente encontramos en los primeros hombres que volvieron a Grecia y Roma fué la libertad del individuo para ser él mismo, para seguir sus propias inclinaciones, incluso si éstas no son más que una serie de contorsiones; y que los hombres del período posterior, cuyo camino hacia Grecia y Roma habían allanado los primeros, realizando incluso los más modestos trabajos preliminares a toda su labor, encontraron allí disciplina, sosiego, orden y sencillez. El primer grupo se inclinaba a creer que la mayoría dejaría en libertad a la minoría para cultivar su singularidad, lo que significa que no tenían ni el menor interés por aquélla; el segundo, que había conocido los horrores de las guerras de religión, tendía a preocuparse extraordinariamente por las masas y por la forma de mantenerlas en su debido lugar: es el grupo, en una palabra, de los monárquicos y autoritarios. Pero ninguno de los dos grupos estaba apasionada y activamente interesado, de una manera efectiva, en lo que hoy llamaríamos la causa democrática. Ni siquiera esa subrama de los humanistas clásicos que son los republicanos aristocráticos a lo Algernon Sydney fueron demócratas.

Los humanistas han dejado obras de arte imperecederas. Participaron en la demolición de los puntos de vista medievales, y, en un orden positivo, en el establecimiento del moderno estado territorial, con su uniformidad y su impulso hacia la eficiencia. No obstante, y en conjunto, tenemos en nuestro interior menos de humanistas de lo que generalmente nos dicen los libros de texto. Los

humanistas no fueron ni mucho menos los arquitectos más importantes entre los que construyeron nuestro mundo moderno, ni los artífices de la mente moderna. En lo que estos dos siglos habían de contribuir a que nosotros fuéramos como somos, los artífices más importantes, con mucho, fueron los protestantes, los racionalistas y los hombres de ciencia.

IX

LA FORMACIÓN DEL MUNDO MODERNO

II

EL PROTESTANTISMO

Martín Lutero fué un monje de la orden de San Agustín. Podemos ver en este débil lazo que une a los dos hombres cierto parentesco, aunque, como es natural, no supone conexión causal alguna. Pues, según hemos visto, aunque la obra de San Agustín hizo de él uno de los pilares de la Iglesia católica, hallamos en su personalidad ese esfuerzo místico hacia la perfección que continuamente ha venido planteando problemas a las personas, menos santas que él, que habitan este mundo. El movimiento protestante no es, en un sentido muy importante, sino una manifestación más de lo que previamente hemos analizado como esa persistente tensión que existe en el cristianismo entre este mundo y el futuro, entre lo real y lo ideal. Nosotros, los modernos, apenas tenemos necesidad de recordar que Lutero, Calvino y Zuinglio encabezaron movimientos que diferían extraordinariamente, en cuanto a sus propósitos y organización, de los diversos intentos medievales realizados para reformar las prácticas religiosas existentes. Y si, por una parte, consiguieron establecer iglesias en donde Wycliffe y Hus habían fracasado, no es menos cierto que, a diferencia de lo sucedido con los frailes mendicantes, no fueron ni doblegados ni absorbidos por la Iglesia católica.

Apenas necesitamos recordar el papel desempeñado por las instituciones económicas, por el nacionalismo y por la personalidad de los dirigentes en el proceso de diferenciación entre la revuelta protestante y los movimientos de reforma medievales. Más bien lo que tenemos necesidad de recordar es que, independientemente de la profundidad de sus causas económicas y políticas, el protestantismo conquistó la mente y el corazón de los hombres por medio de llamamientos a la tradición cristiana. Incluso formalmente—y de ninguna manera carece la forma de importancia—, es esto cierto. Todos los reformistas protestantes insistieron en que no estaban innovando, sino volviendo a Jesús y a la Iglesia primitiva, a la verdadera Iglesia cristiana. Era Roma, según mantenían, la que había cambiado, corrompiéndola, la auténtica tradición cristiana. Los

reformistas protestantes creían con toda sinceridad que la suya era una *imitatio Christi*, una imitación de Cristo. No creían que estuviesen cambiando, sino restaurando; y se hubieran quedado sorprendidos y desconcertados si alguien les hubiese asegurado que eran agentes del progreso.

Para un observador neutral, su imitación era totalmente diferente de la de San Francisco. Si el protestantismo es simplemente una manifestación del esfuerzo cristiano para mejorar lo que del viejo Adán queda aún en el hombre, tenemos que pensar que hay muchos y variados caminos por los que el viejo Adán sale a la superficie y muchas formas de intentar su perfeccionamiento. Debemos preguntarnos qué es lo que había de nuevo en el protestantismo de principios del siglo XVI, aunque sus fundadores lo creyesen viejo. Estos elementos de modernidad contribuían en gran medida a explicar la transformación de los grupos protestantes en iglesias cismáticas, en lugar de conservarse como simples heréticos llevando una existencia más o menos clandestina, como los lolardos y los husitas.

Pero antes tenemos que registrar el hecho de que la Iglesia católica romana, como resultado de las turbulencias de la época que marcó el declinar de la cultura medieval, fué objeto de muchas presiones en el siglo XIV y, sobre todo, en el siglo XV. Así como los edificios eclesiásticos se revistieron con las llameantes galas del estilo gótico tardío, también la vida de la Iglesia se hizo más mundana, más decadente, perdiendo aquel cuidado equilibrio de los tiempos de Santo Tomás de Aquino. Los escolásticos se enzarzaron en hueras disputas, las órdenes monásticas se enriquecieron, los sacerdotes que no tenían de tales más que el nombre se hicieron más numerosos o, por lo menos, más visibles. Como regla general, podemos afirmar que no existe ninguna institución tan mala como pretenden los que la atacan, especialmente si el ataque tiene éxito. El viejo régimen de Francia no era tan absolutamente malo como proclamaban los revolucionarios franceses; Jorge III no fué, de ninguna manera, el tirano que pintaban los revolucionarios americanos. La Iglesia del Papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia) no fué, en modo alguno, tan inmoral como lo fué aquel escandaloso Papa, y, desde luego, no se la puede considerar como la cloaca de iniquidades que describe la propaganda protestante. A semejanza de lo que sucede con nuestros periódicos, la historia gusta de los titulares escandalosos y la rutina sigue triunfando sobre lo que realmente tiene valor informativo. Muchos apacibles sacerdotes y monjes del siglo XV llevaron una vida tan cristiana como sus predecesores del siglo XIII.

No obstante, en los últimos años de la Edad Media se produjo un auténtico descenso con relación al nivel medio de la vida y de las instituciones cristianas, y no digamos con respecto a las cimas

que estas manifestaciones de espíritu cristiano habían alcanzado en anteriores épocas. No faltaron esfuerzos para oponerse a este declinar. Surgieron abiertas revueltas que precedieron a la de Lutero, especialmente la de Wycliffe, en Inglaterra, y la de Hus, en Bohemia. En estos movimientos se encuentran muchas de las ideas y de los métodos de organización que posteriormente habían de utilizar los protestantes, y aquí nos hallamos indudablemente con lo que el historiador, más o menos libremente, llama "influencia". ¿No reconoció el mismo Lutero, quizá de mala gana, su deuda para con Hus?

En segundo lugar, se desarrolló un movimiento para reformar la Iglesia desde dentro, por métodos que hoy llamaríamos constitucionales. Nos referimos al movimiento conciliar del siglo XV, que produjo muchos escritos altamente estimados por el historiador del pensamiento político. Estos intelectuales eclesiásticos de finales de la Edad Media, de los que puede ser prototipo Jean Gerson, trabajaban aún claramente en el marco de las ideas medievales. De Gerson puede extraerse algo así como la receta tipo de una constitución mixta, en la que se combinan elementos de la monarquía, de la aristocracia y de una refinada democracia. Muchos hombres moderados y sensibles, desde Aristóteles a Montesquieu y a los ingleses victorianos, han sentido la atracción de una receta así. Gerson y sus partidarios están poseídos plenamente por la fe académica en el apacible "debía", la total y absoluta creencia medieval de que es Dios el que ha dispuesto realmente la implacable marcha del Universo con tanta claridad, que ninguna persona razonable puede dejar de verlo. Los hombres del movimiento conciliar, al reunirse en Consejos que entraron en conflicto con los Papas, pusieron su granito de arena en el proceso que preparó el advenimiento de la Reforma. No consiguieron someter la autoridad del Papa a una especie de Parlamento del clero, pero sí desafiaron el creciente poder de la burocracia romana. Sus palabras y sus actitudes carecieron, no obstante, de esa mordacidad, esa fogosidad y ese franco llamamiento a las pasiones populares que Lutero imprimió a las suyas; carecieron de esa intensidad revolucionaria de las de Calvino; carecieron de esa pincelada de rudeza—tan familiar hoy para nosotros—de las del implacable realista que fué Maquiavelo. Tal vez quiera decir esto, no que Gerson y sus colegas tuviesen una fisonomía más medieval que moderna, sino, simplemente, que fueron ejemplos de ese fenómeno tan característico de Occidente que son el idealista y el reformista moderados, el hombre de palabras, el hombre de bellas palabras.

Sin embargo, también las palabras desempeñan su papel en este mundo de relaciones humanas. Aunque por sí solas no son capaces de realizar nada, de la misma forma que el gas en un motor de

combustión interna no hace explosión por sí mismo. Ya hemos renunciado (véase capítulo I) a enfrascarnos profundamente en el fútil debate contemporáneo sobre la prioridad del huevo o de la gallina, es decir, en el debate acerca de la interpretación económica de la historia. No nos preguntaremos si fueron las ideas protestantes las que produjeron los cambios económicos o si fueron los cambios económicos los que alumbraron las ideas protestantes. De todas formas, debemos advertir al lector que la Reforma protestante es uno de los grandes campos de batalla del debate sobre el determinismo económico. Desde el punto de vista adoptado en este libro, los cambios económicos, los cambios que los hombres de la sociedad occidental introdujeron en su trabajo diario, constituyen un importante elemento de toda esa situación social en cuyo seno la Reforma protestante resultó un éxito. Constituyen—para emplear términos médicos que, por su idoneidad, justifiquen una posible consulta al diccionario—parte de un *síndrome* del que no comprendemos totalmente la *etimología*. Tenemos que esperar que grandes cambios, como los que implica la transformación de una economía feudal cerrada en una economía monetaria basada en un extenso comercio, vayan acompañados y seguidos de graves cambios en todas sus manifestaciones de la vida humana. Y no había por qué esperar que fuesen acompañados o seguidos necesariamente por una Reforma protestante, como de hecho lo fueron. Cambios similares recientemente experimentados por sencillas economías no europeas—en el Japón, por ejemplo—no han ido acompañados por una Reforma protestante, sino por otros cambios totalmente distintos.

La explicación económica más sencilla de la revolución protestante es muy anterior a Marx, y quien la expresó con mayor vigor fué, quizá, el radical inglés William Cobbett, que vivió en los siglos XVIII y XIX. Por todas partes la Iglesia católica, de acuerdo con su explicación, se había enriquecido prodigiosamente durante los piadosos siglos medievales, al recibir los legados de ricos donantes, ansiosos de asegurarse un lugar en el cielo. Los reyes, los príncipes y toda la estela de sus seguidores, en una palabra, las clases dirigentes, siempre en busca de dinero, contemplaban con envidia todas esas riquezas. Y acogieron las abstractas ideas de Lutero y de sus colaboradores como un medio de presentar la expoliación del clero ante los ojos del mundo envuelta en una capa de respetabilidad y legitimidad. Hallándose en deuda con la clase de los mercaderes y banqueros, pudieron de esta forma aliviar su pesada carga con el concurso de las tierras y otras propiedades arrebatadas a la Iglesia. Así se creó una nueva clase dirigente sedienta de oro, de la que surgieron nuestros modernos capitalistas.

Esta explicación se ajusta demasiado estrechamente a la experiencia inglesa. En Alemania, quienes principalmente salieron ga-

nando con la expropiación de la Iglesia católica romana fueron los príncipes territoriales. En Francia, donde la Reforma, aunque no triunfante, tuvo un papel importantísimo, los jalones económicos no están, ni mucho menos, tan claramente delimitados. Además, no existe prueba alguna de que en la mayor parte de la Europa que permaneció católica las clases gobernantes se mostrasen menos necesitadas o menos ávidas que las que dominaron en la parte que se hizo protestante. Los príncipes italianos necesitaban dinero con tanta urgencia como los alemanes; y hasta la Corona de España vió cómo se diluían las riquezas arrancadas al Nuevo Mundo, sumiéndose en dificultades financieras crónicas. Se ve claramente que precisamos de una explicación más sutil. Y ésta nos la han procurado los marxistas.

Según la interpretación marxista, lo que se produce, en primer lugar, es toda una serie de cambios económicos materiales que vienen a añadirse a una nueva economía mercantil. (De momento, no preguntemos qué causas originaron estos cambios elementales.) Las gentes que manejan esta nueva economía, o al menos los que se benefician de ella, son los hombres de dinero, los mercaderes, los primeros de una clase destinada a alcanzar la fama o el poder: *la burguesía*. Estos hombres no pueden seguir marchando junto a la vieja clase feudal dirigente cuyos hábitos mentales y físicos están determinados por su posición como señores de la tierra. La vieja clase feudal grava con impuestos al comerciante, le desprecia, le engaña y ayuda a la Iglesia en su intento de que se acepten las nociones clasistas relativas al justo precio, a las prohibiciones del interés en nombre de la usura, es decir, toda esa actitud medieval frente al mundo de los negocios que ya ha sido analizada en otra parte de este libro (véase pág. 178). El nuevo comerciante lo que necesita, sencillamente, es comprar en el más barato de los mercados y vender en el más caro. No quiere ser el padre y el protector de sus obreros; lo que únicamente desea es ser su patrono. Ya en el año 1500 es el moderno hombre de negocios en embrión, un magnífico embrión. Es lógico que se sirva del protestantismo para combatir a una Iglesia que intenta introducir por la fuerza la adopción de formas económicas contrarias a sus intereses. Y es lógico también que el protestantismo triunfe en aquellas partes de Europa donde los nuevos hombres de negocios desarrollan una actividad más próspera y que fracase en aquellos otros donde no lo es tanto. Inglaterra y Holanda, países progresivos, se hacen protestantes, por ejemplo, mientras que España y Nápoles siguen siendo católicas.

También contribuye el distinguido sociólogo alemán Max Weber a la interpretación económica de los hechos. Weber acepta parte de la explicación marxista, en particular su hincapié sobre la lucha de clases y sobre la adopción del protestantismo por la clase media

en desarrollo. Pero sostiene que la actitud protestante frente a la vida, los ideales éticos protestantes, no fueron adoptados por los ansiosos de riqueza como excusa para despojar a la Iglesia católica (la tesis de Cobbett), sino que estas ideas protestantes moldearon a las gentes que las adoptaron, haciéndolas más aptas para amasar fortunas y transformándolas en la clase media que todos conocemos. La idea de Lutero de que todos los hombres reciben de Dios su propia vocación, que trabajar de acuerdo con esa vocación es la voluntad de Dios, ayudó a formar la ética de estos hombres de negocios. Mas la auténtica fuente de esta ética es Calvino, y fué en los países calvinistas donde el capital que financió la última revolución industrial se acumuló durante aquellos primeros siglos. El calvinismo no solamente predicó la dignidad del trabajo. Insistió en la necesidad del trabajo, porque el diablo acecha a los desocupados y, además, porque el trabajo constituye una parte de la deuda del hombre para con un Dios todopoderoso. El éxito en los negocios era un signo evidente del favor de Dios. Y, claro está, el cobro de los intereses no podía ser una acción más legítima. Así, pues, el calvinista trabaja sin descanso y engendra una renta. Pero en cuanto a los desembolsos, el calvinismo predicaba contra el lujo, la ostentación, el deporte, el engalanamiento de las iglesias; en una palabra, luchaba contra todo dispendio, salvo el preciso para hacer frente a las necesidades de una vida virtuosa y sólida. Los ingresos superan a los gastos, y, como resultado, el calvinista ahorra. Este ahorro es un capital que se vuelve a sembrar en el mundo de los negocios. De esta forma, el calvinista se convierte en un capitalista, en un hombre rico que, además, irá al cielo. Más aún: disfruta de la agradable seguridad de que el noble, que ahora se halla en deuda con él y bajo cuyo dominio vivió prácticamente hasta el día antes, no solamente morirá pobre, sino que, al no ser calvinista, irá al infierno.

En estos párrafos hemos vulgarizado un tanto la tesis de Weber; pero, en líneas generales, creemos haberla reproducido con bastante claridad. En conjunto, los argumentos en apoyo de una interpretación económica, sea la que fuere, de los orígenes y desarrollo del protestantismo, son bastante convincentes. Sin embargo, es necesario algo más. Los síntomas económicos, aunque en su ayuda concurran aditamentos sociológicos y psicológicos muy sutiles, no agotan por completo el síndrome. Además, si el protestantismo y el capitalismo estuviesen rigurosamente enlazados, coincidirían siempre de forma tal, que un mapa de Europa que mostrase los más modernos y opulentos centros bancarios y mercantiles coincidiría con un mapa en el que se mostrase el crecimiento y desarrollo del protestantismo. Jamás se ha dado tan completa coincidencia, ni siquiera después de 1800, cuando el protestantismo y el industria-

lismo mostraban una tendencia tan manifiesta a coincidir geográficamente. En los albores de la época moderna, antes del estallido luterano, los grandes centros de la nueva economía—Milán, Florencia, Augsburgo, los Países Bajos—hallábanse situados en regiones poco afectadas por los movimientos protestantes. Y después de Lutero, a todo lo largo del siglo XVI, la Italia septentrional y central, los Países Bajos católicos, Renania y la Francia septentrional y católica siguieron siendo los dirigentes de la nueva situación económica. El calvinismo, ciertamente, ayudó a conservar y a fortalecer el espíritu del capitalismo; pero la ética capitalista del calvinismo no explica, en absoluto, el éxito del movimiento protestante. No es más que uno de los factores que contribuyeron a dicho éxito.

Otro de los factores a que nos referimos es el conjunto de costumbres, intereses y sentimientos que llamamos nacionalismo, y que es una de las fuerzas más poderosas del mundo moderno. El nacionalismo es un tema que trataremos en el momento oportuno. Bástenos sugerir por ahora que podemos considerar la cuestión del nacionalismo en el seno de la Reforma protestante bajo un doble aspecto: el nacionalismo de los grupos dirigentes y el nacionalismo de las grandes masas.

Al considerar los motivos que pudieron impulsar a algunos fundadores del protestantismo del tipo de Enrique VIII de Inglaterra, es fácil adoptar un punto de vista cínico. De acuerdo con la moda de su época—época de un flamante intelectualismo—, Enrique VIII aspiraba a ser un hombre cabal, de pies a cabeza; lo que equivale a decir un erudito, un atleta y un estadista. Y así, compuso (o hizo que compusiera un escritor fantasma) una defensa del catolicismo contra el entonces reciente folleto de Lutero *La cautividad babilónica de la Iglesia*, que le valió el título oficial de *Defensor Fidei* (Defensor de la Fe), concedido por el Papa. A renglón seguido, procedió a romper con la Iglesia católica romana y a establecer lo que se transformó en la Iglesia de Inglaterra (Episcopal protestante). Durante el proceso de este cambio, como ya hemos indicado, muchas de las riquezas terrenales de la Iglesia romana en Inglaterra sirvieron para dotar a la nueva nobleza de los Tudor y a los colonos defensores de la dinastía. El propio Enrique VIII vino a ser el cabeza de la Iglesia de Inglaterra, es decir, un Papa por derecho propio. Historias similares a ésta reflejarían lo sucedido con docenas de principillos alemanes.

No obstante, hemos de ser cautelosos al considerar unos simples y estrechos motivos económicos como explicación del movimiento protestante. Dichos gobernadores y sus seguidores no estaban meramente llenando sus bolsillos; estaban entregados a la tarea de allanar el camino a la nueva burocracia estatal, eliminando los privilegios eclesiásticos, las leyes canónicas, todo lo que la Iglesia

católica reclamaba para liberarse completamente del control secular. Estos nuevos dirigentes protestantes buscaban el establecimiento de iglesias que fuesen, por así decir, la fuerza de policía moral del Estado. Pero si el poder y la riqueza de estos dirigentes se hallaban en juego, ¿por qué no considerar que también lo estaba su conciencia? Hombres como Enrique VIII, o el alemán Felipe de Hesse, que apoyó a Lutero, eran buenos patriotas, que creían realmente que los corrompidos italianos estaban explotando las almas y los cuerpos de sus compatriotas. Su patriotismo parece hallarse de tan completo acuerdo con sus intereses mundanos, que nos sentimos inclinados a darlo por descontado, mientras que John Hodge y su compañero alemán, el simple hombre de la calle, tenían que contentarse con poco más que con dar rienda suelta a sus sentimientos injuriando a los papistas, cosa que nos inclina a pensar que eran sinceros. Pero ¿es que puede ser auténtica una fe de la que se derive un provecho material?

Está claro que el pueblo bajo dió satisfacción a sus sentimientos e impulsos. Especialmente en Inglaterra, Escocia, Holanda y Alemania, el protestantismo vino a identificarse plenamente con los núcleos nacionalistas del país. De los folletos del propio Lutero—especialmente los escritos en lengua germana—y, en realidad, de la mayor parte de la literatura escrita sobre el conflicto, se desprende un sentimiento de amor y de alabanza hacia Alemania, y suena ese acento del odio y del desprecio por los "extranjeros"—en este caso italianos—que venimos oyendo desde hace tantas generaciones:

> Pues Roma es la mayor ladrona y expoliadora que ha existido ni existirá jamás sobre la faz de la tierra... ¡Nosotros, pobres alemanes, hemos sido engañados! *Nosotros nacimos para ser dueños y señores,* y hemos sido obligados a inclinar la cerviz bajo el yugo de nuestros tiranos... Hora es ya de que el glorioso pueblo teutón cese de ser el pelele del Pontífice romano.

La misma nota suena, quizá un poco menos altisonantemente, en otros países protestantes. Más tarde, y con un espíritu defensivo, ciertos países empiezan a identificar el patriotismo con el catolicismo. La veracidad de este aserto resalta con más fuerza en el caso de nacionalidades vasallas, como la irlandesa y la polaca. Mas la Iglesia católica romana ha mantenido siempre una organización internacional, una organización con muchos de los atributos del Poder estatal. El protestantismo jamás ha alcanzado un grado de organización semejante; sus reuniones internacionales no son más que reunión de grupos, conferencias, ligas, sin sombra de lo que se llama "soberanía" ni siquiera de autoridad. Así se ha identificado al protestantismo con ciertas entidades territoriales, y no con una verdadera entidad internacional.

El protestantismo, pues, encontró en el siglo XVI muchas fuentes

que alimentaron su fuerza y que faltaron a los primeros movimientos de reforma. Sobre todo, el protestantismo en el siglo XVI se revistió de múltiples formas y se amoldó a muchas situaciones concretas y distintas en diferentes partes de Occidente, de forma que su éxito no puede explicarse por una sola fórmula. Algunas de sus doctrinas, algunos de los moldes de vivir a que dió aliento, fueron doctrinas y modos que hicieron más fácil la vida a los hombres de negocios, a los nuevos *burgueses*. Algo debe el protestantismo al capitalismo. Otras doctrinas allanaron aún más ante los gobernantes y sus seguidores el camino de la riqueza y el Poder. El protestantismo está también en deuda con ciertos impulsos económicos y políticos más sencillos y más antiguos. El protestantismo vino a reforzar la lengua común, la cultura común, la conducta común de los grupos que se llamaron naciones, grupos que ya estaban claramente delimitados como tales naciones en el siglo XIII. El protestantismo entró en colisión abierta y triunfante con una Iglesia católica romana que durante varios siglos había atravesado épocas de turbulencia, había sufrido su propio movimiento conciliar, su cautividad de Babilonia, sus intelectuales descontentos, sus implacables ambiciosos, sus mundanos dirigentes. Lutero puede no haber sido tan fuerte como Wycliffe o Hus; pero sus oponentes fueron, casi con toda seguridad, más débiles que los de éstos.

¿Qué se ha hecho, si aceptamos esta interpretación, de lo justo, lo progresivo, lo moderno y lo democrático del movimiento protestante? ¿No es la Reforma protestante uno de los grandes jalones de la historia occidental? Y, sobre todo, ¿no se pusieron los protestantes al lado de la libertad individual y de la autonomía democrática, mientras que los católicos se alinearon junto a la autoridad y al privilegio? Y, por consiguiente, ¿no representaban los protestantes lo moderno y los católicos lo retrógrado y lo medieval?

Estas preguntas sugieren la ausencia de un elemento en nuestro análisis previo de las fuentes del protestantismo. Una de las fuentes más activas y abundantes que alimentó al protestantismo fué la perenne capacidad humana para moverse a impulsos de elevados ideales éticos. La mayor parte de los movimientos protestantes alistaron en sus filas a esta fuerza extraordinariamente humana, junto con otras cuya adhesión tienen en gran estima los realistas y los cínicos. Durante cierto período de tiempo, desastroso para la causa de la unidad religiosa de Occidente, la Iglesia católica romana no realizó ningún esfuerzo afortunado para atraer a sus filas a esta fuerza moral; y cuando, con San Ignacio de Loyola y la Reforma católica, lo realizó, era ya demasiado tarde para conservar la unidad religiosa de Occidente.

Siendo el protestantismo un ataque contra las instituciones establecidas, parte de su vocabulario se identificaba con el lenguaje

de la resistencia a la autoridad, y sus llamamientos eran en parte una apelación al individuo, a sus derechos y a su libertad, en oposición a dicha autoridad. En sus llamamientos, Lutero invocaba desde las buenas obras, prescritas por la autoridad, hasta la fe, encerrada en el seno del individuo. Existe cierta congruencia entre el llamamiento protestante a lo individual (los hombres no hablaban entonces de "individualismo") y la llamada del siglo XIX al individualismo. Además, como ya hemos observado, el protestantismo, en su forma práctica de actuar, impulsó la iniciativa individual del hombre de negocios capitalista, contribuyendo así a destruir el nexo feudal medieval en la política y facilitando el camino al Estado monárquico burocrático, más ágil y eficiente.

El intentar comprender, en casos territoriales concretos, las razones del éxito o del fracaso del protestantismo (de todas y cada una de sus especies) en su lucha contra el catolicismo, constituye un ejercicio fascinante en el campo de las ciencias sociales, poco maduras aún. Todas las variables que hemos discutido, y muchas más, intervienen activamente en cada uno de los casos. Es claro que no se trata de una simple prueba con papel de tornasol. No todos los rubios se hicieron protestantes, ni todos los morenos siguieron siendo católicos; ni todos los norteños aceptaron el protestantismo, ni la rechazaron todos los meridionales; los pueblos "germánicos" no fueron protestantes en su totalidad, ni los pueblos "latinos" fueron todos católicos; no todos los empresarios y hombres de negocios se convirtieron al protestantismo, ni todos los granjeros y campesinos permanecieron fieles a la fe católica.

Sin embargo, unas variables son más importantes que otras. Los ejemplos concretos de Inglaterra, Irlanda, Francia, los Países Bajos y los territorios germánicos son indicio para el autor de esta obra de que el protestantismo prevaleció allí donde se identificó con el sentimiento nacional dominante (o nacionalismo), y fracasó donde no se dió este fenómeno. En Francia, por ejemplo, el protestantismo tuvo una gran fuerza en el siglo XVI. El propio Calvino fué francés y, a despecho de la creencia general existente en América acerca del carácter nacional francés, los franceses resultaron tan buenos puritanos como cualesquiera otros. Pero la Corona francesa, foco del patriotismo francés, no tenía mucho que ganar en el caso de una ruptura con Roma, pues disfrutaba ya de una gran independencia. La mayoría de los franceses no identificó jamás la calidad de francés con la de protestante, en oposición a lo que sucedía entre los alemanes del Norte, que identifican el protestantismo con el germanismo. En realidad, al final de las guerras civiles en la Francia del siglo XVI, muchos franceses identificaban el protestantismo con la traición a Francia. El calvinismo significaba patriotismo a los ojos de los holandeses, y la resistencia al calvinismo, o

la lealtad a la fe católica, significaba patriotismo en aquellas provincias meridionales no asimiladas y rivales, desde luego, a los Países Bajos, que, con el tiempo, habrían de transformarse en la moderna Bélgica independiente. Señalemos de paso que este contraste entre la Holanda protestante y la Bélgica católica es un problema muy interesante que se le ofrece al partidario de la doctrina del determinismo económico, ya que estos dos pequeños territorios contiguos han sido durante siglos centros industriales y mercantiles y han desarrollado economías muy similares.

Existe un abismo entre el protestantismo del siglo XVI y ese individualismo del XIX a que se refieren los americanos que han escrito libros de texto tratando de establecer una identidad entre ambos. Los hombres que formaron el protestantismo, especialmente Lutero y Calvino, no eran realmente de espíritu moderno (en este libro no se utiliza la expresión *moderno* en sentido de loa o de censura, sino simplemente para indicar los atributos de la cultura occidental a partir del año 1700, aproximadamente), y, desde luego, no creían en la libertad. El protestantismo, históricamente considerado, puede parecer plenamente medieval. Considerado, como es de justicia, como una de las fuerzas que más han contribuído a la formación del mundo actual, el protestantismo resultó moderno, casi a pesar suyo y de sus mentores. El protestantismo, por su naturaleza y propósito, representó un último esfuerzo medieval, un gran esfuerzo puramente cristiano para justificar los designios de Dios para con el hombre.

LA NATURALEZA DEL PROTESTANTISMO

De hecho existen muchos protestantismos. El carácter de la Iglesia suprema episcopal tiene poco de común con el de la unitaria o con el de un primitivo fundamentalista. Intentaremos exponer brevemente una clasificación de las distintas variedades del protestantismo, según van apareciendo en el decurso de los siglos XVI y XVII. No obstante, pueden decirse algunas cosas referentes al protestantismo que lo abarquen en su totalidad. Muchas de estas cosas son negativas; pero una, y muy importante, es positiva.

El movimiento protestante presenta una forma especial de esa tensión, de esa contradicción que hemos observado en otras formas de la cultura occidental. El protestantismo fué una revuelta contra una autoridad establecida que poseía los atributos externos (organización, leyes, ceremonial, tradición) de toda autoridad. No sólo pedía a los hombres *que dejasen de creer y de obedecer en ciertas cosas*, sino que lo que hacía, y muy seriamente, era pedir, además, que creyesen en cosas mejores y que obedeciesen a hombres mejores, a mejores leyes. Sus más brillantes abogados, Lutero y Calvino,

cristían en que lo que ellos pedían a los hombres era que creyesen y obedeciesen al verdadero cristianismo de Jesús y nada más. Pero ningún protestante de los primeros años del movimiento podía negar totalmente el hecho flagrante de su rebelión, a la que cada uno hubo de decidirse a sumarse de una manera individual. Lutero, que abrigaba la indiferencia del hombre de acción hacia la supuesta solidez de la filosofía, indiferencia que a las personas de lógica les parece casi una especie de estupidez, abogó francamente por la revuelta bajo su aspecto más peligroso.

Puesto que el sacerdote papista se ha interpuesto como un obstáculo entre el hombre y Dios, razona el llamamiento de Lutero, librémonos de todo aquello que en el futuro pueda convertirse en un obstáculo de tal naturaleza: que cada hombre sea su propio sacerdote. Es una presunción suponer que Dios, que todo lo puede y todo lo sabe, haya permitido que una invención humana tan insignificante como la Iglesia se entremeta en sus relaciones con sus propias criaturas. Además, Dios había expresado con toda claridad sus intenciones en la Biblia, que todos los hombres podían leer por sí mismos, sin necesidad de la mediación sacerdotal. En seguida nos ocuparemos de algunas de las consecuencias teológicas que se derivan de esta famosa apelación de Lutero a la conciencia individual. Política y moralmente, el Lutero que así predicaba lo hacía en pro de la anarquía, diciendo a cada hombre que escuchase a algo que en su interior existía y que despreciase a todo lo que estuviese fuera de sí mismo: leyes, costumbres, tradiciones, toda la herencia cristiana de la Edad Media. Pero, en realidad—y algunas de las cosas de este mundo resultaban desconcertantemente sencillas—, Lutero le estaba diciendo al hombre que escuchase lo que le inspiraba su conciencia, su corazón, su germanismo y su alma entera, en la firme, ingenua y humanística creencia de que esta inspiración coincidiría plenamente con lo que la conciencia, el corazón, el germanismo y toda el alma del propio Lutero le inspiraban a él mismo. Lutero apelaba a los hombres libres, porque creía que todos ellos eran Luteros, pequeños y más sosegados Luteros, no tan iluminados ciertamente, pero Luteros a pesar de todo. Cuando durante la revuelta de los campesinos empezó a descubrir que los hombres libres querían cosas muy distintas, querían la igualdad social y económica, querían el paraíso en la tierra cuanto antes, querían que, en cuanto a los problemas del sexo, se hiciese algo más que autorizar el matrimonio a los sacerdotes; querían, en resumen, muchas cosas que no quería él que quisiesen, entonces Lutero arbitró de buena gana cierto elemento intermediario entre Dios y estos hombres tan ignorantes. Y erigió entonces la Iglesia luterana, que tiene sus propias leyes, sus dogmas, sus obispos, sus sacerdotes y su propia doctrina práctica de las buenas obras. La justificación por la fe jamás podría

justificar, a los ojos de Lutero, el anabaptismo o el antinomismo. El rebelde contra toda autoridad terminó por edificar la suya propia.

Estos últimos párrafos acaso hubiesen ofendido y desconcertado a muchos, por no decir a la mayoría, de los protestantes de los primeros años. Ellos no creían que su movimiento fuese un intento para libertar a los hombres de forma tal que pudiesen moldear de nuevo su propio destino utilizando sus recursos más íntimos; ellos creían que su movimiento devolvía a los hombres a la autoridad legítima, al legítimo dueño, a Dios. La Iglesia católica romana había pervertido la palabra divina; pero, afortunadamente, esa palabra se ofrecía asequible y fácil para su traducción a las lenguas vivas de Europa. Disponiendo de la Biblia en el idioma vernáculo de cada uno, se despojaba al sacerdote del monopolio de que había disfrutado cuando solamente existía una versión latina. Todos los grandes reformadores—Wycliffe, Hus, Lutero, Calvino—proporcionaron la amplia circulación de la Biblia en sus respectivas lenguas nativas. La imprenta, allá por el siglo XVI, había empezado a hacer posible algo similar a una producción en masa de la Biblia. Cualquier lector podía ahora tener entre sus manos una Biblia, que iba a ser así la autoridad auténtica e incontrovertible, la palabra de Dios y no la del hombre.

Los que todavía creen que la lectura de la Biblia es una solución al problema de la libertad y de la autoridad constituyen una minoría que, con cierta benevolencia, llamaremos fundamentalista. Desde el punto de vista que deliberadamente hemos adoptado en esta obra, está claro que la Biblia no es una autoridad en el sentido que la mayoría de la gente presta a este concepto. Si entabláis una disputa acerca de la población de Nueva York según el último censo, podéis encontrar la autoridad que la resuelva en una docena de libros de consulta. Si entabláis discusión sobre el verdadero significado de la Última Cena, podéis apoyar vuestra argumentación en la Biblia; pero, ciertamente, no resolveréis el problema. En términos simplistas, los hombres parecen haber hallado en la Biblia lo que buscaban. La apelación protestante a la Biblia hizo dar un paso más en la búsqueda de la autoridad; tenía que haber alguien que desentrañase el significado de la Biblia sobre ciertos puntos, y alguien que hiciese lo que los Santos Padres, las leyes canónicas y la Iglesia romana habían hecho mucho antes. No era la Biblia la que procuraba la autoridad, sino los exegetas de la Biblia. Una vez más los no conformistas tenían que tener su propia conformidad.

Tal conformidad es el destino común de todos los revolucionarios de este mundo si sobreviven a su propia revolución. En la práctica, a los revolucionarios políticos, e incluso a los revolucionarios económicos, les ha sido generalmente fácil levantar una autoridad que sustituyese a aquella contra la que se rebelaron; la Francia

jacobina y la Rusia bolchevique revistieron prestamente la obediencia de un manto de respetabilidad. Pero por alguna razón, acaso por el alto nivel de la aspiración a la verdad eterna en que trabajan los teólogos y los filósofos, jamás ha conseguido plenamente la revolución protestante borrar sus propios orígenes revolucionarios. Ha mantenido viva, al menos en sus fronteras, en sus profundidades, la tremenda tensión de su nacimiento. Sólo justificaba a los hombres por su fe, no quería ver más que hombres libres; pero también deseaba un mundo ordenado y disciplinado. De acuerdo con el punto de vista católico, tal como lo expuso Bossuet, por ejemplo, esto quiere decir que el protestantismo está continuamente proliferando nuevas sectas en protesta contra los protestantes primitivos, girando en un círculo vicioso, y que el protestantismo no puede tener unidad, porque no tiene principio de autoridad alguno. Dicho de una forma más indulgente, lo que ocurre tal vez es que el protestantismo es el verdadero heredero de la lucha por una perfección extraterrena en la tierra, de la lucha y de los esfuerzos que en la cristiandad medieval tuvieron su expresión en los éxtasis místicos, en las cruzadas, en las reformas monásticas y en las eternas herejías de la época. Sin embargo, fué el heredero legítimo sólo hasta que la Ilustración trajo otra promesa más de este mundo.

Pues las creencias protestantes de mayor importancia—y ésta es una primera generalización negativa—aceptaban el viejo dogma cristiano del pecado original. Calvino, según sabemos, recargó los más sombríos tintes del punto de vista católico sobre el aspecto animal del hombre. El calvinismo extremado es de lo más pesimista acerca de la capacidad humana para llevar una recta existencia en este mundo. La doctrina luterana de la justificación por la fe no constituía en modo alguno una afirmación de que los hombres sean buenos por nacimiento, de que, siguiendo sus deseos naturales, es como pueden hallar la mejor guía en la vida. Incluso en sus momentos más anárquicos, en los albores de su lucha con Roma, Lutero sostuvo la doctrina de la debilidad natural del hombre. Es Dios quien da la fe al hombre, quien le hace y le conserva bueno. En la periferia del protestantismo, entre algunas de las sectas más fanáticas, se encuentran antecedentes de la susodicha doctrina de la bondad natural del hombre. Entre los llamados antinomistas existe un anarquismo declarado, la doctrina de que ninguna ley, ninguna prescripción, ningún ritual debe atar el libre espíritu humano en lo individual, ya que todas esas leyes, prescripciones y ritos no son más que rígidas formulaciones que inmovilizan el alma humana, infinitamente varia. Pues bien: por mucha que sea la devoción que se sienta por el antinomismo y por las posteriores ideas sobre la bondad natural del hombre, no hay que olvidar que hasta los mismos antinomistas se expresan en el lenguaje de la teología cris-

tiana. Este espíritu humano que no puede ser sometido legítimamente a cautiverio es también el espíritu divino, es un Dios personal actuando en este mundo.

De aquí se desprende claramente un segundo aspecto negativo. El protestantismo no es, en estos siglos y tomado en un sentido amplio, un movimiento racionalista. Los últimos racionalistas de los siglos XVIII y XIX proclamaron que el protestantismo era pariente suyo, o, para utilizar una metáfora menos rígida, proclamaron que el protestantismo era el agudo filo de la cuña que empezó a liberar a la Humanidad de la *superstición* católica. Aquí nos hallamos con dificultades de definición. Si se considera como racionalista la supresión del culto de los santos y de la Virgen María, la reducción de los ritos, la intensificación de la importancia del sermón, la profunda alteración o incluso la supresión de la música y de las artes decorativas y las correspondientes reducciones en la teología, entonces el protestantismo, comparado con el catolicismo, es racionalista. Pero muchos de estos cambios tuvieron lugar sólo en los siglos XVIII y XIX, cuando era evidente que el racionalismo ejercía una mayor influencia en las iglesias protestantes que en las católicas. Si os trasladáis al propio siglo XVI y leéis la literatura polémica religiosa de aquel tiempo, apenas os sentiréis en el seno de un ambiente racionalista.

Millones de turistas han visto la mancha que sobre los muros del castillo de Wartburg dejó el tintero de Lutero cuando éste se lo arrojó al diablo. En espíritu, no hay en esto nada de apócrifo. Lutero creía en lo sobrenatural tan firmemente como cualquier agustino más leal que él. El terrible Dios de Calvino era tan real como el viejo Jehová, a quien nos hace recordar con mucha frecuencia. El primitivo protestantismo, al igual que lo hizo la Iglesia católica, y por las mismas razones, se resistió a la nueva teoría científica de las relaciones entre la tierra y el sol. La desconfianza que los modernos fundamentalistas protestantes americanos sienten por la geología y la biología tiene profundas raíces en el siglo XVI. Si los protestantes (con algunas excepciones, como, por ejemplo, la de los anglicanos) dejaron de creer en los santos, siguieron, en cambio, creyendo en el diablo, en las brujas y en toda la corte de las tinieblas. El protestantismo resucitó el sentido de lo milagroso y de lo irracional, en el aspecto de que significó para lo individual una renovación de la profunda emotividad religiosa, un alejamiento del formalismo, tal vez demasiado cómodo, de la Iglesia católica de finales de la Edad Media.

En tercer lugar, el protestantismo primitivo no tuvo nada de tolerante, ni mucho menos. Los primeros protestantes ni predicaron ni practicaron la tolerancia religiosa. Es cierto que históricamente la práctica de la tolerancia religiosa se desarrolló antes en los países

protestantes, especialmente en Inglaterra. No tiene la menor validez esa fórmula, extremadamente rígida, según la cual la tolerancia religiosa vino sólo porque las numerosas sectas se habían cansado de intentar destruirse por el hierro y por el fuego—o, al menos, por la polémica—; porque ciertos políticos, prácticos y descreídos, realizaban componendas entre las agotadas sectas, en las que el celo había perdido su fogosidad primera; porque las teorías y los ideales sobre la tolerancia religiosa no desempeñaban ningún papel en el proceso de desarrollo. Es injusta esta fórmula en lo que respecta a grupos tan genuinamente religiosos como el de los cuáqueros, para quienes la tolerancia es un bien positivo, como lo es asimismo con respecto a cientos de escritores y trabajadores de todas las creencias, o de ninguna, que saltaron a la palestra en aquellos azarosos siglos para defender la tolerancia religiosa como bien deseable por sí mismo. Pero la tolerancia religiosa no fué la meta de Lutero, ni de Calvino, ni de los demás conspicuos y triunfantes defensores de una causa que consideraban por encima de toda experimentación y de toda duda y, por consiguiente, por encima de esa cobardía o de esa pereza que los hombres llamaban tolerancia. La defensa de la tolerancia religiosa, como intrínseca y moralmente buena, se dió incluso en los primeros años de la Reforma; pero sus paladines fueron figuras de segunda fila. Entre los primeros humanistas existía una predisposición hacia la tolerancia, hacia el racionalismo e incluso hacia el escepticismo. Sin embargo, muchos de los humanistas conservaron algo más que un matiz de ese impulso hacia la perfección que es inherente al protestantismo. Muchos de ellos, como el propio Erasmo, no tuvieron ni el valor ni el ímpetu necesarios para laborar en pro de una verdadera tolerancia.

Después de exponer estos aspectos negativos, apenas si es necesario añadir que el protestantismo primitivo no fué, en el moderno y convencional sentido americano, democrático. Mucho se ha escrito acerca de la relación existente entre el movimiento protestante y el desarrollo de la moderna democracia occidental. Claro está que mucho depende de la definición que se haga de la democracia. Si lo que se subraya es la importancia de la libertad individual en el seno de la democracia, entonces aparece con toda claridad el hecho de que ni Lutero ni Calvino fueron demócratas, ya que ninguno de los dos creía que se debiese dejar en libertad al hombre para pecar (véase pág. 315). Si estimamos que en la democracia lo decisivo es la igualdad en vez de la libertad individual, entonces aparece aún con mayor claridad el hecho de que los grandes grupos protestantes no fueron democráticos. Entre los calvinistas, el diminuto grupo de los elegidos, de los santos y de los que se salvan tienen todas las características de un aristocratismo excepcionalmente exclusivista. Pocas actitudes habrá menos democráticas que

la adoptada por los puritanos ingleses, que, en contestación a la sugerencia de que los hombres que iban camino del infierno podían disfrutar, de una u otra forma, de algunos placeres en esta tierra, replicaban que la conducta de éstos hería y ofendía el olfato del creyente. En cuanto al luteranismo, su sabor aristocrático y autoritario se acentúa muy claramente después de la revuelta de los campesinos. Desde sus mismos comienzos, es ya la Iglesia que le está haciendo falta al *junker* prusiano. Mucho de lo que ha contribuído a formar la democracia moderna ha venido, repitámoslo, del primitivo protestantismo; pero no de una manera consciente.

Este aserto tiene sus excepciones, como sucede con la mayoría de las generalizaciones históricas. La Revolución inglesa del siglo XVII —no la "Gloriosa Revolución" de 1689, sino la gran Revolución de 1640—fué una de las principales fuentes de la moderna democracia. Los movimientos izquierdistas de aquella revolución fueron desconcertantes combinaciones de ideas y aspiraciones religiosas, políticas y económicas. Hay sectas milenarias, sectas antinomistas y sectas que son más calvinistas que Calvino. Hay grupos, como los niveladores, que apuntan a la democracia política en un sentido muy cercano al de nuestro mundo moderno. Hasta los grupos más importantes, como los presbiterianos y los independientes (congregacionalistas), propugnan, en sus ataques contra el rey y los obispos, la supremacía parlamentaria, abogando también por una declaración de derechos y una constitución; es decir, por mucho de lo que constituye el aspecto institucional de la democracia. Más aún: entre muchos de estos grupos se pueden encontrar ciertas nociones democráticas acerca de la igualdad social, así como una desconfianza democrática hacia una autoridad cuyas decisiones estén fuera del control de todo el pueblo. Hoy sabemos muy bien que no fué precisamente democrático el espíritu de los dirigentes que establecieron el Commonwealth puritano en Massachusetts Bay. El gobierno fundada por Winthrop y sus asociados fué el gobierno de los elegidos, de los santos. No obstante, e incluso en Massachusetts, se desarrolló prontamente la resistencia a esta oligarquía. Y en Roger Williams encontramos, en pleno siglo XVII, un dirigente protestante que es también, y sobre todo, un demócrata.

A pesar de ello, debe repetirse, con todo lo que implica tal negación desde un punto de vista general, que los protestantes de la Reforma no son democráticos en espíritu.

Reunid todo esto—un amplio y vívido supernaturalismo, más vívido tal vez por hallarse concentrado sobre la divina Trinidad y sus satánicos oponentes, o, por mejor decir, agentes; un sentido agudizado de la culpa, un impulso hacia lo ideal continuamente renovado; el odio hacia otros grupos religiosos que desterraron la tolerancia, tanto en la teoría como en la práctica—y tendréis un

conjunto que no se parece al sosegado y sedimentado protestantismo americano del siglo XX, al protestantismo de la *Ladies'Aid* de los *boy scouts*, de las comidas dominicales, de las misiones africanas y de toda esa serie de buenas causas que abarcan desde las sociedades de templanza hasta el gobierno mundial. El protestantismo primitivo es algo muy poco civilizado, con mucho de ferocidad y, a los ojos del racionalista sereno o del idealista inocente, algo que resulta más bien desagradable. Pues el protestante primitivo aún conserva la noción del hombre medieval sobre la violencia y las incertidumbres de un Universo regido por un Dios terrible e inescrutable, un Dios que no está limitado por la estadística, por la ciencia o por el sentido común. En realidad, y considerando que el Dios protestante es un Dios más tenebroso e inescrutable que el de los escolásticos, el protestante del siglo XVI vivía en un mundo más violento y más incierto que el del católico del siglo XIII. El protestantismo primitivo no vino a traer la paz, sino una espada. Una espada hace cosas terribles y sangrientas, de que los *boy scouts* y las damas del *Ladies'Aid* no son capaces.

EL ESPECTRO PROTESTANTE

Hasta aquí hemos venido buscando, en lo fundamental, el sentar generalizaciones acerca del protestantismo en su conjunto. Y, sin embargo, como gustan de señalar incluso los más bondadosos escritores católicos, la generalización más evidente que puede formularse sobre el protestantismo es que no es un todo. La unidad protestante, si es que existe, hay que buscarla entre las abstracciones y las generalidades del espíritu. En las cuestiones mundanas de la organización, la administración y las finanzas, en lo que constituye los signos exteriores de la existencia de un grupo determinado, no hallamos más que una desconcertante variedad de sectas. El conocido libro americano de consulta *World Almanac* hace notar que, "en el año 1947, había en los Estados Unidos continentales doscientas cincuenta y seis instituciones religiosas". Buscad, por ejemplo, bajo el epígrafe "Iglesia de Dios", y encontraréis:

Iglesia de Dios.
Iglesia de Dios (Anderson, Ind.).
Iglesia de Dios, séptimo día.
La Iglesia de Dios (original).
La Iglesia de Dios.
La Iglesia de Dios.

La repetición del último nombre no es una errata de imprenta.

Un partidario de la sistemática, que emprenda la obra de clasificar las iglesias protestantes, no encuentra a mano ni un solo elemento que le ayude en su labor; y, ciertamente, el título con

que hemos encabezado esta sección, "El espectro protestante", si se toma literalmente, todavía sugiere cierta regularidad de distribución que no se acomoda a la realidad. Podrían clasificarse los grupos protestantes, al menos en un país dado, por su prestigio social, la riqueza de sus miembros, la proximidad o alejamiento de sus teologías respecto de la de los católicos romanos, por el grado de su ardor evangélico, por su fundamentalismo bíblico. Consideraremos en esta obra a las dos grandes Iglesias nacionales—y, según sus críticos, erastianas—, la anglicana y la luterana, como el ala derecha del protestantismo; a las sectas calvinistas, como el gran centro del mismo, y a las sectas más "radicales", como el ala izquierda. Obsérvese que el metodismo es una rama desarrollada en el siglo XVIII, que no podemos incluir ahora en nuestro examen.

En otro tiempo era tan discutida la teoría antes aludida, que su simple mención provocaba, de forma automática, acaloradas discusiones, exactamente como nos sucede a nosotros con la palabra *socialista*. Para decirlo en pocas palabras, se trata de la doctrina del teólogo suizo Erasto (que no se debe confundir con el humanista holandés Erasmo, de Rotterdam), según la cual la Iglesia no es más que un departamento del Estado; el clero, la Policía moral del Estado, y los seglares, patriotas que identifican la palabra divina con la de sus gobernantes.

Ahora bien: toda Iglesia nacional, por el mero hecho de estar limitada en su organización temporal al marco de cualquier Estado nacional, tiene inevitablemente algo de erastiana. En Inglaterra, la Iglesia nacional jamás ha disfrutado de nada parecido a un monopolio en la vida religiosa del país. Muy pronto vióse frente a fuertes movimientos separatistas, escindiéndose por la formación de grupos tan "elevados" como para llegar casi a ser católicos romanos, y tan "bajos" como para llegar casi a ser unitarios, con un amplio grupo latitudinario en el centro. La Iglesia de Inglaterra, en una palabra, ha sido la paradoja de las Iglesias; una sola Iglesia aspirando a la catolicidad (o universalidad), por un lado, y con una definida tendencia, por otro, hacia una singular variedad de criterios y manifestaciones. A pesar de ello, la Iglesia de Inglaterra ha parecido erastiana a sus enemigos, y no hay duda alguna de que, durante sus primeros siglos, fué el fiel reflejo del modo de vivir de la clase media y de las clases conservadoras en general. La Iglesia de Inglaterra llevó durante las primeras décadas de su existencia una borrascosa vida de altibajos, de los que supo levantarse, bajo el reinado de Isabel, como un ejemplo clásico de la capacidad y de la habilidad inglesas en el campo de las transacciones o, si se prefiere, de esa capacidad británica, tan típica, para no darse por enterada de ciertas dificultades. Así, pues, incluso dos siglos después de Lutero, vemos que la Iglesia de Inglaterra no es una cosa

sencilla y simple, sino una especie de microcosmos del mundo protestante. Siendo fundamentalmente una Iglesia protestante conservadora, respetuosa con la autoridad civil, por no decir sumisamente erastiana, teológica y litúrgicamente muy cerca de la Iglesia Católica Romana, careciendo del celo protestante para purificar este mundo, la Iglesia de Inglaterra, no obstante, mantuvo, bajo su elástico control—la metáfora es bastante exacta, ya que la mente anglicana es susceptible lo mismo de alargarse que de encogerse—, toda una hueste de rebeldes en potencia que podían marchar sobre Roma, o sobre Ginebra, o dirigirse al mismísimo cielo. Ha habido varias ocasiones en que estos rebeldes en potencia se han transformado en rebeldes activos; pero su Iglesia ha permanecido impertérrita, como un rompecabezas para las mentes lógicas, como una ofensa para el perfeccionamiento moral y como una delicia para el admirador del inglés irracional.

La historia doctrinal de la Iglesia de Inglaterra, desde el Acta de Supremacía de 1534, en que Enrique rompió con Roma, hasta el Acta de Uniformidad de Isabel, de 1559, constituye un ejemplo extraordinario de cómo se puede llevar a amplias masas de seres humanos a través de una serie de ortodoxias mutuamente en pugna. El fenómeno no es nuevo ni único en la historia occidental, donde, aunque no haya sido precisamente para airearlas y remozarlas, los hombres han tenido que reajustar frecuentemente sus ideas durante los períodos en que ha habido cambios en el campo de lo social y de lo intelectual. Los cambios experimentados por la línea oficial de los partidos comunistas desde 1938 nos ofrecen un ejemplo clásico de lo que acabamos de decir; ejemplo con el cual estamos familiarizados todos nosotros. Un buen miembro del Partido tenía que creer en el año 1940 en la bondad de Hitler, y en el año 1941 tenía que creer en su perversidad, y así sucesivamente, a través de numerosos y desconcertantes virajes. Pero en este caso, el Partido es ya una *élite*, un grupo relativamente reducido, incluso en Rusia, mientras que en la Inglaterra del siglo XVI tales cambios los experimentó todo un pueblo que iba a la iglesia. Un pacífico y vulgar súbdito del rey tenía que aceptar a Enrique VIII en lugar del Papa, el uso del inglés en lugar del latín en los servicios religiosos y algunos otros cambios, de los que uno de los más destacados debió de ser el que autorizaba al sacerdote a tomar esposa. El arzobispo Cranmer, brazo derecho del rey en estas cuestiones trascendentales, y que era un sacerdote que había estudiado en el extranjero y que conocía la reforma alemana de primera mano, había dado el ejemplo, casándose. Sin embargo, nuestro fiel súbdito se enteraría, casi a renglón seguido, de que Enrique opinaba que Cranmer había ido demasiado lejos. El enemigo de Lutero, el defensor de la fe, no quería ver aquella fe destruída; quería que sus súbditos católicos

se hallasen bajo su propia autoridad y no bajo la del Papa. Y, en consecuencia, en el año 1539, el mismo Enrique en persona forzó al Parlamento a refrendar los Seis Artículos, el "sangriento látigo de seis colas". El tercero de ellos decía que "los sacerdotes, después de haber recibido la ordenación sacerdotal, y como sucedía antes, no pueden contraer matrimonio, según la ley de Dios". Se restableció la confesión auricular y reafirmóse la doctrina romana de la Eucaristía.

Pero esto fué sólo el principio. A la muerte de Enrique subió al trono su joven hijo Eduardo VI. El niño había recibido una educación protestante, y, bajo su breve reinado, nuestro buen súbito fué a una iglesia en la que los servicios no podían tener un carácter más protestante, y en el año 1551 suscribió los 42 artículos redactados por el mismo Cranmer, pactando con los extremos, pero repudiando todavía una gran parte de la doctrina católica. Una vez más, el sacerdote de nuestro buen súbdito podía contraer matrimonio. Pero Eduardo murió sin dejar hijos, en 1553, y le sucedió su hermana mayor, María, que había sido educada en el catolicismo. Bajo el reinado de María, la "sanguinaria María" de los libros escolares ingleses, toda la nación británica retornó, al menos en la forma, al redil católico romano. Cranmer murió en la pira, como mártir de una causa un poco más turbia que las que usualmente hacen merecer el martirologio. Nuestro buen súbito volvió a sus padrenuestros y a sus avemarías. Pero la misma María murió en 1558, después de haber ocupado el trono sólo durante cinco años. La sucedió su hermana menor Isabel, destinada a vivir una larga vida y a ocupar un lugar definitivo en el corazón de los protestantes ingleses.

Isabel era protestante, y bajo su reinado se volvió a reorganizar completamente la Iglesia nacional, aprobándose entonces una nueva Acta de Supremacía, que colocaba a la Corona en el lugar del Papa. Proclamóse también un Acta de Uniformidad, que prescribía un culto uniforme para todo el reino, y se redactó otra serie de artículos de fe y de doctrina, los famosos 39 artículos, que todavía constituyen la carta de la Iglesia de Inglaterra. Nuestro fiel súbdito retornó a los servicios en inglés, a una teología que proscribía los antiguos sacramentos y conservaba únicamente a los santos apostólicos o a los de un carácter más acusadamente inglés; nuestro fiel súbdito se transformó de hecho en un anglicano. Tal vez sus hijos viviesen lo bastante para ver cómo Cromwell hacía establos de las iglesias; pero, de cualquier forma, la crisis con Roma había terminado.

Ahora bien: a menos que nuestro fiel súbdito fuese presa de una irresponsabilidad rayana en la debilidad mental, es imposible que hubiese creído en cosas tan totalmente contradictorias como

las que se le presentaron durante aquellos veinticinco años de altibajos, aunque se conformase sumisamente a todos aquellos cambios. Nos hallamos aquí ante un ejemplo típico de las dificultades con que nos tendremos que enfrentar de continuo al intentar apreciar la importancia de las ideas en las relaciones sociales. Si nuestro fiel súbdito hubiese aceptado seria y responsablemente todas las ideas que se vió obligado a aceptar, habría terminado loco. Acaso prefería por temperamento esta o aquella variante; pero carecía de la energía y del valor necesarios para hacer algo en pro de sus ideas, y así aceptó obediente todo lo que se le presentaba. Siendo éste el modo de comportarse de mucha gente, es para nosotros de una importancia extraordinaria comprender esa conducta. Tal vez le tuviesen completamente sin cuidado todas esas ideas; acaso fuese a la iglesia como algunas personas van al cine, simplemente por hacer algo. Y no ofrece la menor duda de que le importaba un bledo que quien gobernase fuese Eduardo, María o Isabel. Es importante que sepamos si es que existe mucha gente así; probablemente, la mayoría no adoptó una postura tan simple, sino que fué amoldando sucesivamente su conducta, de acuerdo con complicados y sutiles procedimientos, que nosotros no podemos comprender todavía. Pero una cosa se ofrece con claridad en el transcurso de estos veinticinco años de la historia de Inglaterra: el que las masas humanas pueden acomodarse, y se acomodan, a los cambios experimentados en las ideas abstractas, en la filosofía, en la teología, así como a los conflictos que estallan entre esas ideas, y lo hacen de forma tal, que el idealista recto y sincero no puede explicárselo en absoluto, salvo que deje de ser un idealista, al menos en lo que a su prójimo respecta.

La Iglesia luterana ha tenido carácter de Iglesia nacional en la mayor parte de la Alemania septentrional y en Escandinavia. Especialmente en Prusia, se muestra a los observadores a distancia como un prototipo del erastianismo más extremado, gobernada a través de sumisos ministros por los gobernantes del Estado, y siendo su misión la de inculcar en las gentes un fuerte sentido germano de esa obediencia, que no es, de ninguna manera, un mito de la propaganda aliada en dos guerras mundiales. La Iglesia luterana, al igual que la anglicana, no ha comulgado con la austeridad calvinista. Siempre ha fomentado la utilización de la música, conservando un ritual lleno de dignidad y bastante de la teología católica, de manera que la Eucaristía sigue siendo para ella un milagro y no un mero recuerdo racionalmente sentimental de la Última Cena. El mismo Lutero se mostraba de una dureza diamantina—le gustaba mucho serlo—sobre esta materia. Cristo había dicho "Éste es mi cuerpo", y un cuerpo no es un simple símbolo. Tenía que repudiar la doctrina católica de la transubstanciación, ya que era una de las

creencias católicas fundamentales; pero Lutero emitió su propia doctrina de la *consubstanciación*, y la defendió utilizando lo que tendremos que llamar una argumentación escolástica. La doctrina de Lutero utiliza la partícula latina *con*, "junto con", en lugar de *trans*, "a través de". Es difícil seguir su pensamiento: el profano tiene que comprender que los elementos son el pan y el vino *junto con* el cuerpo y la sangre de Cristo; que ambos son de carácter natural y milagroso al mismo tiempo, real y verdaderamente, y no sólo en apariencia, ambos. En ciertos aspectos, es la doctrina típica de un transaccionista: un vano esfuerzo para repicar y estar en la procesión. Y, no obstante, los hombres murieron luchando por el *con* en contra del *trans*, como habían muerto por el *homousion* en contra del *homoiousion*, y como habían de morir por la democracia en contra del totalitarismo.

El calvinismo es el centro del protestantismo. El modo de vivir que surgió de la obra de Calvino constituye todavía un elemento importantísimo en la cultura occidental. Desgraciadamente, no existe un camino real que nos conduzca fácilmente a la comprensión del calvinismo. Esta doctrina cuenta con un fundador y con un gran libro, la *Institución de la Religión Cristiana*, publicado por Calvino en 1535; pero una simple lectura de este libro os proporcionará un conocimiento del calvinismo menos profundo que del conocimiento del marxismo os pueda dar una simple lectura de *El Capital*. El calvinismo surgió, como religión universal, de un libro y de una diminuta comunidad teocrática, merced a los esfuerzos de miles de hombres y mujeres en cientos de comunidades. El historiador del intelecto humano, a pesar de todos sus esfuerzos, se encuentra con el hecho de que no puede abarcar un movimiento que, en cierto sentido, se identifica con toda la historia occidental del siglo XVI.

Existe un contraste obvio entre el Lutero alemán, excitable, inconsistente e indisciplinado, y el sistemático Calvino francés, tan frío y tan lógico. Se puede desarrollar este contraste en un libro, como puede hacerse con el contraste existente entre el Partenón de Atenas y la catedral de Chartres. Pero no hay que perder de vista el hecho de que Calvino fué también un rebelde, un hombre que quería cambiar las cosas. También para Calvino la Iglesia Católica Romana estaba llevando a los hombres por un camino equivocado, no interpretando como debía los deseos que animaron a Dios al enviar a Jesús a la tierra. Y también, para Calvino, había que hallar un camino que condujese de nuevo al verdadero cristianismo.

Y lo encontró, como otros muchos, en las obras de aquel pilar de la ortodoxia que fué San Agustín. No es de mucha utilidad intentar aplicarle a Calvino un sistema de análisis psicológico ni arrancar, por lo menos, de la sociología. Es probablemente cierto

que el calvinismo, al irse abriendo paso, vino a ser un sistema de creencias cosmológicas, teológicas y éticas, extraordinariamente útil para una clase media capitalista de comerciantes e industriales. Pero Calvino no se sentó a elaborar semejante sistema en beneficio de la clase media como, en cierto modo, hizo Marx, al elaborar un sistema en beneficio de lo que él llamó proletariado. A lo que se dispuso Calvino fué a ofrecer una vez más a los hombres la verdadera palabra de Dios.

El Dios de Calvino tenía los atributos convencionales del monoteísmo: era todopoderoso, infinitamente sabio, infinitamente bueno. Pero era todo esto de una forma tan completa, tan inhumana, que no podía concebirse que permitiese lo que los hombres denominan, llenos de vanidad, libre albedrío. No es que Dios esté precisamente fuera del espacio y del tiempo, sino que es el creador del espacio y del tiempo, y de todo cuanto contienen. Tiene un absoluto y completo conocimiento previo de todo lo que ha creado. A nadie se le ofrece la menor oportunidad en nada de lo que él hace. Dios ha decidido todas las cosas. Proyectó o quiso, si podemos usar estas palabras humanas tan limitadas para intentar describir los actos de un Ser tan por encima de nosotros, pobres gusanos, la caída de Adán y todas sus consecuencias. El planeamiento de la caída de Adán puede parecer hallarse en desacuerdo con el atributo de la bondad perfecta; pero, una vez más, es extraordinariamente presuntuoso por nuestra parte utilizar nuestro vocabulario de gusanos para juzgar las obras de Dios. Dios no puede hacer nada que no sea bueno a sus propios ojos, y así el pecado de Adán debe de haber sido bueno... para Dios.

Desde el pecado de Adán, los hombres han sido condenados al infierno. La condenación es, sin duda alguna, una especie de castigo por la presunción humana implícita en la primera desobediencia de Adán; se recordará que desobedeció la clara prohibición divina de no comer del fruto del Árbol de la Ciencia. Cierto es que Adán no podía evitar aquel acto de desobediencia, ya que era Dios quien había querido esa presunción de Adán, y quien había movido los dientes de Adán cuando éste mordió la manzana; y todo ello podía inducirnos a pensar que Dios estaba siendo un poquitín injusto... De nuevo, desde el punto de vista calvinista, estamos haciendo intervenir en nuestro análisis nuestra insignificante, humana y racionalista apreciación de la justicia, de la forma menos conveniente que cabe. Dios está por encima de toda lógica; en realidad, Dios hizo la lógica de la misma manera que había hecho la manzana.

Después envía a Jesús a la tierra para traer la salvación a unos cuantos afortunados por medio de una elección. Y, una vez más, la afirmación de que Dios se había aplacado y decidido a proporcionar a los descendientes de Adán la oportunidad de redimirse sería de-

masiado humana y digna de esos gusanos que ciertamente somos. Dios, en virtud de su piedad infinita, había concedido la gracia y la subsiguiente salvación, a través de Jesús, a unos pocos, a unos poquísimos privilegiados. Quiénes son éstos, sólo Dios lo sabe. Pero no es improbable que la mayoría de ellos, o acaso todos, sean calvinistas; los calvinistas, que son precisamente los elegidos.

El de Calvino es un determinismo mucho más rígido y radical que el de San Agustín. Ya hemos visto cómo el obispo de Hipona intentó enérgicamente conceder el libre albedrío a los hombres y reservar para Dios el determinismo. Calvino no parecía sentir la necesidad de hacer semejantes concesiones. Sin embargo, la lógica de su argumentación parece irrebatible: si no tengo pensamientos ni deseos propios, sino sólo los que Dios ha dispuesto para mí, estoy, sin duda alguna, plenamente justificado al admitir mis pensamientos y mis deseos según se me presentan; ese estado de tensión moral del que hablo como un impulso de "resistir a la tentación", no tiene probablemente realidad alguna; resistir aquello que anhelo es resistir a Dios; si quiero fornicar, es porque Dios así lo quiere; si he de ser salvado, esa salvación ha de producirse exclusivamente por la gracia divina, y nada de lo que pueda decir esa ilusión engañosa que llamo conciencia tiene absolutamente nada que ver en este proceso. Por consiguiente, podría pecar no sólo sin sentir remordimientos de conciencia, sino experimentando una íntima y profunda satisfacción.

No es necesario advertir al lector que semejante concepción no es la calvinista. Por algún boquete, el calvinista se escurre de las redes de su lógica y defiende la conciencia moral cristiana bajo su aspecto más rígido. Para ser justos con Calvino, debe proclamarse que este boquete es fundamentalmente el mismo por el que se escapan los grandes pensadores cristianos, al alejarse del nihilismo moral que parece fluir de la fuente de un determinismo absoluto: decir que "yo sé que, haga lo que quiera, lo hago porque Dios lo quiere", es proclamar de hecho que yo comprendo lo que Dios quiere, que soy igual a Dios, y no su simple y desvalido instrumento. Estar seguro de la propia salvación: he ahí el gran pecado del orgullo, antípoda de esta humildad tan característica del cristianismo. Los grandes cristianos han poseído esta humildad, aunque no hayan sido humildes en el sentido vulgar que identifica la humildad con la debilidad, es decir, con una predisposición a ceder; aunque, en realidad, hayan sido frecuentemente hombres decididos y con dotes de mando. Hasta Calvino tiene esa humildad.

Así, pues, no puedo estar completamente seguro de que lo que quiero hacer es lo que un hombre elegido por Dios querría hacer. Obsérvese que estamos siendo extraordinariamente cuidadosos en la utilización de nuestro lenguaje. Calvinistas menos meticulosos y

más modernos podrían decir que no puedo estar seguro de que lo que yo quiero hacer es lo que Dios quiere que haga; pero eso implicaría que puedo resistir la voluntad divina, cosa que destruiría el determinismo. La cuestión debe estar clara: no puedo resistir a la voluntad de Dios, pero jamás conoceré plenamente la voluntad divina, ni aun siendo uno de los elegidos. En verdad, si yo creo que conozco la voluntad divina, es un signo evidente de que estoy condenado. Sólo los calvinistas muy humildes se mantendrían con firmeza en este terreno. Por regla general, el calvinismo no alimentó precisamente el espíritu de humildad entre sus adictos corrientes.

El poeta escocés Robert Burns ha hecho decir al antiguo calvinista, en su *Holy Willie's Prayer:*

Oh Thou, wha in the heavens dost dwell,
Wha, as it pleases best thysel'
Sends one to heaven, and ten to hell,
A' for thy glory,
And no for ony guid or ill
They've done afore thee! (1).

Burns expone la doctrina con un acento de satírico desdén; no obstante, es buena doctrina calvinista. Y unas pocas estancias más adelante, Holy Willie se precipita de lleno en la esfera de ese orgullo espiritual que los observadores ajenos—y otros que no lo eran—han venido descubriendo tan fácilmente, a lo largo de tres siglos, en los calvinistas:

Yet I am here, a chosen sample,
To shew thy grace is great and ample;
I'm here a pillar in thy temple,
Strong as a rock.
A guide, a buckler, an example,
To a' thy flock (2).

Ya está despejado el camino para la ética del calvinismo, para lo que algunas de las últimas generaciones de intelectuales americanos, bajo la ilusión de hallarse libres de él, llaman puritanismo. Según el puritano, no puedo conocer la voluntad de Dios; pero me ha proporcionado algunos indicios de la forma en que debe comportarse un miembro del grupo de los elegidos. Estos indicios o, por mejor decir, estas indicaciones se encuentran principalmente en sus propias palabras, recogidas en la Biblia. El calvinista, no obs-

(1) ¡Oh Tú, que moras en los cielos, / y que, como mejor te place, envías / uno al cielo y diez al infierno, / por tu gloria / y no por el mal o el bien que te hayan hecho!

(2) Mas heme aquí, ejemplo escogido, / para mostrar lo grande y amplia que es tu gracia; / heme aquí, pilar de tu templo, / fuerte como una roca, / guía, escudo y modelo / de tu rebaño.

tante, aunque repudiaba a la Iglesia católica histórica, no repudió totalmente la tradición cristiana, más general, de la autoridad; además, considerábase que los ancianos, los hombres revestidos de autoridad en el seno de las comunidades calvinistas, poseían premoniciones del propósito divino más digno de confianza que las de los legos.

Ahora bien: la Biblia y la tradición cristiana, reforzadas por los ministros y los ancianos de la Iglesia, dejaban bien sentado, con claridad meridiana, a los ojos de un puritano, que si realmente quería fornicar, este deseo estaba inspirado por Dios a través de Satanás y no (este lenguaje no es calvinista, pero es bastante claro) directamente por Dios. Es la clase de deseo que sentiría uno de los destinados a la condenación; es la clase de deseo que preocuparía gravemente a nuestro puritano acerca de su vida futura: la de no salvarse tal vez; es la clase de deseo que haría mejor en reprimir total y absolutamente, si es que de verdad quiere salvarse. Si ha de ser salvado, tendrá la suficiente fuerza de voluntad para reprimirlo. Dios—que, a pesar de su inexorable determinación, escucha las plegarias, por lo menos, cuando se las dirigen los calvinistas—ayudará al hombre que le pida auxilio para evitar caer en el susodicho pecado.

Nos encontramos, de nuevo, en plena ola de piedad y de moral cristianas. El calvinismo, en cuanto forma de vida, es una de las manifestaciones del cristianismo idealista o ultraterreno. Frecuentemente se le ha reprochado su exclusivismo anticristiano, por sostener que los elegidos no son más que una minoría insignificante. Sin embargo, representa de hecho un intento de extender a la esfera de la vida en este mundo una parte de los ideales cuya propagación más allá del clero monástico y secular había abandonado la Iglesia católica hacía mucho tiempo. El orgullo espiritual estaba ciertamente en muchos de los calvinistas; pero no por eso eran mejores calvinistas. El calvinista no podía dejar que los pecadores pecasen libremente, si estaba en su mano evitarlo, aunque en estricta lógica podía mantenerse que era obvia la intención divina de que el pecador pecase. Donde ocupaban el poder, los calvinistas censuraban, prohibían, proscribían y castigaban toda conducta que consideraban pecaminosa. Al obrar así, se arrogaban el papel de agentes divinos para realizar obras divinas. En la práctica, estos firmes creyentes en la incapacidad del esfuerzo humano para cambiar nada se contaban entre los más ardientes defensores de una causa orientada a conseguir la modificación de la conducta de los hombres. En gran medida, consiguieron un éxito asombroso, contribuyendo considerablemente a la Revolución industrial y a la formación del mundo moderno.

La cuerda cristiana que con mayor intensidad pulsan los calvi-

nistas es la del ascetismo. Pero es fácil no comprender y caricaturizar el ascetismo calvinista. El calvinista no es el místico que busca el aniquilamiento de los sentidos, la pasividad, el adormecimiento de la voluntad, el apartarse de este mundo, sino que busca más bien elegir entre sus deseos mundanos aquellos que faciliten su salvación, y frenar o reprimir los que no contribuyan a este fin. El calvinista pensaba en este mundo como en un lugar muy serio, en el que la risa estaba un tanto fuera de lugar. Para la mayoría de nosotros, este mundo es, según el calvinista, una antecámara del infierno y del sufrimiento eterno, y si se cree en esto de verdad, no es probable que quien tal piense se encuentre muy divertido. El calvinista creía que muchos de los placeres a los que es tan aficionada la especie humana—la música ligera, el baile, el juego, la ropa lujosa, la bebida, los espectáculos y otros así—son de la clase que agrada a Satanás, una clase, no que disguste precisamente a Dios, ya que Dios no puede experimentar sentimientos tan humanos como son el placer y el disgusto; pero sí que, de una u otra forma, los hace incompatibles con su majestad infinita.

Los calvinistas no sostuvieron, como han hecho algunos cristianos, que las relaciones sexuales sean pecaminosas. Sostuvieron firmemente el criterio de que eran pecaminosas si se practicaban fuera del matrimonio monogámico, debidamente contraído con la sanción de la Iglesia. En la literatura calvinista hallaremos el criterio de que el propósito que guió a Dios al instituir las relaciones sexuales fué el de perpetuar la especie, y no el de procurar un placer sensual a los participantes en dichas relaciones. Y estos placeres son tanto más peligrosos cuanto que pueden conducir a su satisfacción extramarital, lo que es un gran pecado. Pero no parece que exista ninguna razón para creer que los puritanos, que engendraron familias tan numerosas, especialmente en Nueva Inglaterra, lo hiciesen en cumplimiento de un penoso deber. El puritano no era frecuentemente muy partidario de mortificar la carne en cualquiera de las grandes variantes de la tradición ascética. Le gustaba comer bien, dormir bien y vivir en una casa cómoda. Uno de los reproches que ciertos modernos intelectuales liberales han hecho a nuestros antepasados puritanos es que descuidaron el cultivo de las bellas artes y de las formas más nobles de la actividad de la carne, en favor de una vulgar actividad comercial y de la consecución de comodidades terrenales sórdidas y bajas; en una palabra, les han tachado de ser precursores de George Babbitt.

El calvinismo pulsa también muy fuertemente otra cuerda cristiana: la del perfeccionamiento ético. El calvinista tenía un elevado código moral, que, precisamente por su seriedad, extremaba extraordinariamente en ciertos aspectos, pero que no dejaba de ser, en lo esencial, un código de acuerdo con la tradición de las religiones

más elevadas. A pesar de su creencia en el determinismo, o a causa de ella, esforzábase continuamente en ser digno de su código, y en velar porque otras gentes lo fuesen también. Las dos direcciones de este esfuerzo, la interior y la exterior, son muy importantes.

El calvinista sentía la "guerra civil" en su pecho, la lucha entre la famosa conciencia puritana y las tentaciones de este mundo. Este criterio sobre la existencia de una parte más elevada de la conciencia humana, que puede censurar y reprimir los impulsos de la parte más baja, ha dejado una clara huella en el Occidente; una huella que es especialmente fuerte allí donde el calvinismo ha dominado. Ni Rousseau ni Freud parecen haber sacudido seriamente este concepto del papel de la conciencia..., ni siquiera en sí mismos.

En su dirección externa, este perfeccionismo ético ha adoptado muchas formas, distintas todas ellas a las de esa rotunda prohibición, impuesta por la fuerza, que los críticos del puritanismo han elegido y le han supuesto para atacarlo y condenarlo. Verdad es que está ahí ese método, consistente en una rotunda prohibición del baile, del teatro y demás diversiones semejantes, al cual recurrieron los primeros calvinistas, tanto más naturalmente cuanto que, como veremos, no sentían inquietudes democráticas acerca de la libertad individual. Pero el calvinista también creía en la persuasión; hizo del sermón una parte central de su culto. No exageró esa nota de antiintelectualismo que hemos encontrado en el cristianismo—a la larga, la influencia del calvinismo habría de impulsar el desarrollo de lo que podemos llamar racionalismo—; pero, en estos primeros años, el calvinista no es, ciertamente, un racionalista. Cree en el fuego del infierno y en el uso moral del temor al fuego del infierno; cree en la conversión emocional y es un buen misionero, aunque bajo este aspecto no alcance su mayor esplendor entre gentes primitivas.

El puritanismo, que nosotros, los americanos, usamos generalmente, para desesperación del semántico, como una expresión excesivamente libre del modo de vivir calvinista, es uno de los grandes grupos de ideas que no pueden analizarse con esa exactitud propia de la química. En el sentido científico de la palabra "definición" no es posible definir el puritanismo. Hemos intentado exponer, muy de pasada, algunos de los elementos que constituyen el modo de vivir puritano durante sus dos primeros siglos de existencia; pero apenas hemos hecho nada más que rozar simplemente la superficie. Aun así, queda por resolver un problema muy importante y muy difícil, que no podemos descuidar: el de los efectos y resultados del calvinismo.

En un capítulo anterior señalamos que una de las tensiones existentes en el seno del cristianismo es la que se produce entre el sentido de la importancia del individuo, en su calidad de alma inmor-

tal, y la necesidad de vencer a su yo individual (egoísmo, egolatría), bien por medio de la sumisión a Dios, bien diluyéndolo en el seno de una comunidad, o por ambos procedimientos a la vez. Algo de esta misma tensión existe en la moderna democracia, ya sea considerada como un modo de vivir o como un ideal; tensión que se expresa corrientemente como la existente entre la libertad y la igualdad. A mayor libertad individual, mayor competencia, mayores ganancias para unos y pérdidas para otros; a mayor igualdad, mayor seguridad, mayores límites a la competencia, menos libertad individual.

En el calvinismo, esta tensión se da bajo una forma particularmente compleja. Calvino, lo mismo que Lutero, se vió obligado a aceptar un cierto grado de individualismo, justamente en razón de haber roto con una Iglesia establecida. Para barrer de la mente de sus seguidores la idea de la autoridad de la Iglesia católica, tuvo que apremiarles a pensar por sí mismos. Él y sus seguidores, como han indicado Weber, Troeltsch, Tawney y otros, hicieron mucho para estimular el sentimiento de la competencia individualista que es propio de los hombres de negocios. La lucha del protestante con su conciencia fué la lucha del individuo perfectamente consciente de su propia suficiencia... o de su insuficiencia. Incluso el sentido calvinista de la insignificancia del hombre ante la majestad imponente de Dios constituyó, en un sentido no muy paradójico, un realzamiento de la importancia del individuo en este mundo, ya que solamente como individuo, y no como parte de una masa, podía ir elevándose hacia la comprensión de Dios. Finalmente, el calvinismo tuvo que luchar durante los primeros años de su existencia contra la autoridad constituída, para conquistar el simple derecho a sobrevivir como religión activa. El poder que pronto llegó a conquistar en Ginebra y en Boston, la seguridad que alcanzó en siglos posteriores en todos los sitios donde consiguió arraigar, no los disfrutó durante sus primeros años ni en Francia, ni en Inglaterra, ni en Alemania. Tuvo que desafiar a la autoridad: el propio Calvino, tan autoritario en Ginebra, no podía en ocasiones mostrarse como un libertario en los consejos que daba a sus seguidores de otros lugares del mundo.

Si reunimos todo esto, casi podría pensarse que Calvino se anticipó a lo que los darvinistas sociales del siglo XIX habían de pintar como el estado perfecto del hombre: una hermosa y universal libertad en el campo de la competencia y por todos los senderos de la vida, y que el diablo se lleve al que se quede atrás. Semejante criterio sería erróneo, y no hay más que profundizar en el calvinismo militante de la Ginebra del siglo XVI o en el del Boston del siglo XVII para asistir al espectáculo de una comunidad casi espartana por su disciplina y su espíritu colectivista. Dichas comunida-

des eran regidas desde arriba por una minoría de virtuosos; no eran democracias, en el sentido en que nosotros empleamos esta palabra. No eran sociedades en las que el colectivismo se hubiese extendido a los bienes económicos, por más que en las dos citadas constituyesen los pobres una carga pública, aunque sólo fuese porque la moral de éstos les inclinaba generalmente a ello. Eran, en un cierto sentido, sociedades constituídas por capas sociales, como sabe todo el que haya estudiado la historia social de los primeros tiempos de Nueva Inglaterra. Por ejemplo, las primeras listas en que fueron inscritos los estudiantes de Harvard se hallaban ordenadas por categorías—o posición social—que no comprendemos muy claramente. Lo que sí sabemos es que no están dispuestas por orden alfabético, ni de acuerdo con la aplicación en el estudio, ni siquiera según la renta de los padres respectivos.

El calvinismo, no obstante, se ha inclinado en definitiva hacia la democracia. La influencia decisiva que ha provocado este hecho reside probablemente en la forma de gobierno de su Iglesia, que, sea congregacionalista o presbiteriana, es en todo caso una Iglesia en la que todos los miembros de buena posición social toman parte en las reuniones en las que se trata de la administración parroquial, no hallándose bajo la autoridad de los obispos ni de cualquiera otra, ya sea seglar o eclesiástica. En la Nueva Inglaterra de los siglos XVI y XVII, la práctica de esta clase de gobierno se presenta claramente más como una oligarquía de los "santos" que como una democracia igualitaria. No obstante, subsiste el hecho de que la experiencia calvinista, forjada a través de años de resistencia a las Iglesias establecidas, procuró un adiestramiento especial que tal vez transfirióse al gobierno democrático y que, al menos en Nueva Inglaterra, proporcionó algunos de los elementos constitutivos de la maquinaria de aquel gobierno. Y hasta pudiera ser que la costumbre calvinista de apelar a la Biblia como palabra escrita de Dios preparase a los hombres para apelar a una constitución escrita; pero esto no es más que una de esas generalizaciones que son punto menos que indemostrables.

El ala izquierda del movimiento protestante está formada por un gran número de sectas en lucha. Tal vez su clasificación en el campo de la izquierda obedece simplemente al hecho de que ninguna de ellas se desarrollase lo suficiente para convertirse en un grupo poderoso y oficial, identificado con cualquier gran país. Los mismos cuáqueros, que constituyen en muchos aspectos la más afortunada de estas sectas, y, sin ningún género de dudas, una de las más interesantes, han sido siempre muy reducidos en número. A los ojos del sistemático, estas sectas tienen relativamente poco en común, aparte de su dispersión, su general oposición a las iglesias establecidas, el reducido número de sus miembros y su gran varie-

dad. La Inglaterra del siglo XVI es uno de los mejores campos de estudio de estas sectas que se le puede ofrecer al americano moderno, pues no existe la dificultad del idioma, es decir, no existe una dificultad tal como la que presentaría el latín o el alemán, aunque hay que admitir que los innumerables tratados de controversia religiosa escritos en Inglaterra en el siglo XVII no están escritos en el lenguaje que utilizamos en nuestros días. Una lista completa de todas las sectas resultaría excesivamente larga. Tenemos la de los cavadores, sencillos comunistas bíblicos que se dedicaron a cavar ciertas tierras comunales—es decir, el equivalente aproximado de nuestros parques públicos—sobre la base de que Dios había dado la tierra para todos. Tenemos la de los hombres de la quinta monarquía o milenaristas, que sostenían que la cuarta monarquía de la revelación bíblica tocaba a su fin y que ellos estaban destinados a instaurar la quinta y última monarquía. Estaban divididos en dos grupos: uno pasivo, que creía que Dios se cuidaría de hacer que su profecía resultase cierta en el momento oportuno, y otro activo, que se proponía salir a la palestra y contribuir con su esfuerzo al cumplimiento de la profecía, empleando la violencia si fuere necesario. Había la de los niveladores, cuya denominación es suficientemente explícita por sí misma, pero que más bien era una secta política que religiosa. Estaban los seguidores de Ludovic Muggleton, el sastre inspirado, que aún existen con el nombre de muggletonianos, nombre difícil de tomar con mucha seriedad. Existían los behmenistas, los bidellianos, los coppinistas, los salmonistas, los inmersionistas, los traskitas, los tyronistas, los filadelfianos, los cristadelfianos y las numerosas variantes de los adventistas y de los baptistas. El predominio de los nombres propios—los de los dirigentes y profetas de las sectas—sugiere que representan el último cuarteamiento del protestantismo en busca de alguna autoridad definitiva.

Muchas de las sectas caen claramente de lleno, o incluso sobrepasan, lo que se ha llamado la "franja lunática". Su estudio sería muy interesante para el sociólogo y el psicólogo, que hallarían en una época alejada trescientos años de nosotros otros síntomas que, de otra forma, podrían considerar como exclusivamente modernos, impidiéndoles así alcanzar una comprensión real de los mismos. Su misma existencia es uno de los signos de la presencia de graves cambios sociales. Dichos extremistas sitúan al historiador que pretende tratar objetivamente las cuestiones humanas sin cólera ni pasión frente a un serio problema, ya que ellos mismos, los extremistas, están llenos de pasión y de cólera. Son gentes inmoderadas, lanzadas al asalto del cielo; hombres para quienes las cualidades que el historiador objetivo pretende cultivar en sí mismo son totalmente odiosas. Se imagina que pueden ver con perfecta claridad

cuánto más satisfactorio, más decente y más humano habría sido el curso de la historia sin la existencia de estos alborotadores, de estos cultivadores del imposible. Puede verles su lado desagradable: su predisposición a la persecución (si conquistan una posición desde la cual pueden perseguir), su autoritarismo (si alcanzan una posición de autoridad), sus delirios de grandeza, su egocentrismo, su incapacidad para apreciar la rica variedad y la bondad de que puede revestirse la vida de los hombres.

Al condenar con excesiva precipitación a estos extremistas, el hombre moderado no alcanza a ver su grandeza y deja de comprender también su utilidad en el seno de la sociedad. Las fáciles metáforas que brotan espontáneamente resultan desvaídas; estos hombres que se lanzan al asalto del cielo no son, de una manera rotunda, la levadura, los tábanos, la vanguardia de la sociedad. A veces son, y a veces no, lo que estas metáforas implican. Nos recuerdan a todos, aunque frecuentemente no les prestemos atención, que los hombres no pueden marchar como es debido sin el alfilerazo del ideal; que no pueden dejarse llevar sin peligro por la corriente de la comunidad, ni siquiera por la comodidad de la objetividad. Montaigne, a quien le gustaban los extremistas tan poco como a cualquier otro hombre, pudo decir de los excesos de los revolucionarios:

> No es sólo una acción, ni tres, ni ciento, lo que veo, sino una postura resignada de la Humanidad, tan antinatural—especialmente en lo que respecta a su carácter inhumano y a su traición, que son para mí los peores pecados—, que no puedo hacerme a pensar en ello sin horror, y que suscitan mi asombro casi tanto como mi execración: la comisión de esas monstruosas villanías lleva el sello, tanto de la fuerza y del vigor del alma como del error y del desorden.

Algunas de las sectas más fanáticas parecen casi de un chiliastismo abstracto; es decir, prometen el cielo en la tierra, pero sin explicar en qué base concreta se fundan para ello, o exponiendo una base concreta, pero inadecuada, extraída de un simbolismo revelacionista tomado en su mayor parte del Antiguo Testamento y del último libro del Nuevo. Muchas de ellas, y muchas de las menos fanáticas, son lo que ya hemos convenido en llamar, en un sentido amplio, socialistas; son las del tipo que suele aparecer en las historias de las ideas sociales. El aspecto que con más fuerza subrayan es el de la solución del problema de la pobreza: no más ricos, no más pobres; sólo hombres buenos compartiendo las riquezas de este mundo ofrecidas por Dios y por la Naturaleza. Muchos de ellos insisten en que no están haciendo otra cosa que volver a la Iglesia primitiva, a la que encontraban una fisonomía comunista. Todos usan el vocabulario de la religión, incluso cuando abordan cuestiones económicas. Realmente no difieren mucho de sus últimos

predecesores medievales. Se muestran hostiles al calvinismo convencional—aunque compartan algunas de las ideas teológicas y éticas calvinistas—porque ya está perfectamente claro que el calvinismo convencional no cree en el reparto de la riqueza.

No debe sorprendernos el hecho de encontrarnos con que algunos de estos grupos de carácter más colectivista sean, al mismo tiempo, radicalmente individualistas y hasta anárquicos. Ya hemos podido observar que los seres humanos pueden evidentemente vivir dichosos en medio de distintas contradicciones lógicas. Los socialistas de los tiempos modernos han tenido siempre un ala anarquista. De todas formas, una de las pocas generalizaciones válidas que engloba a todos estos primeros protestantes extremistas es su tendencia a lo que por entonces se llamó antinomianismo. El antinomiano lleva hasta sus últimos extremos la posición protestante fundamental, la justificación por la fe en oposición a la justificación por las obras. Para él una ley, una costumbre, un mandamiento, eran de hecho una "obra" que, por consiguiente, debía desdeñarse, a menos que una voz íntima le dijese que lo que se prescribía era justo, cosa que no solía suceder en aquellos agitados días. La voz interior es lo que cuenta. Algunos de los antinomianos siguieron en la práctica la lógica que fluye de un determinismo absoluto; argumentaban que si su voz interior les decía que estaban salvados, entonces cualesquiera de las acciones por ellos realizadas estaban ordenadas por Dios y, por consiguiente, no se interpondrían en el camino de su salvación. Los radicales que en Westfalia, en el año 1530, disfrutaron del poder durante breves períodos de tiempo, fueron acusados por sus enemigos de cometer toda suerte de excesos; y aunque los conservadores han culpado siempre a los radicales de ofender la moral personal y especialmente la sexual, no parece existir duda alguna en cuanto a que algunos de los antinomianos, al seguir su razonamiento lógico, adoptaron una norma de conducta a la que se suele considerar más allá de toda justificación lógica.

Mas, como ya hemos sugerido, al hablar de la proliferación de las herejías durante los siglos II y III del cristianismo, la multiplicación de las sectas es, en algunos aspectos, un signo de la fuerza juvenil del protestantismo, un signo de que los hombres abrigan, con una seriedad fecunda y secular, la esperanza en una vida mucho mejor en este mundo, aunque sólo sea para llevar a cabo la debida y necesaria preparación para una vida perfecta en el otro. Estas sectas—que representan auténticas herejías protestantes, por ofensivo que pueda parecer el calificativo a los protestantes convencionales de hoy—están dotadas de una energía prodigiosa, aun cuando su meta parezca ser un cielo absurdo.

Allá por el año 1700, el protestantismo se había asentado ya. Su espíritu rebelde habíase suavizado por el éxito y hasta los cal-

vinistas se habían establecido, o eran tolerados, en casi todas las partes. No es que el protestantismo hubiese caído necesariamente en la autosatisfacción, en la molicie; todavía conservaba mucho de su fervor misionero, especialmente en la obra de ultramar, y aún contaba con muchos y celosos cristianos. Pero había llegado a una situación de equilibrio con su viejo enemigo católico. La misma Iglesia católica, a partir de mediados del siglo XVI, había agrupado importantes fuentes de fuerza espiritual, había reformado los abusos de mundanidad, indiferencia y corrupción que habíanse deslizado en muchos sitios en las postrimerías de la Iglesia del Medievo y, sin alterar de forma básica ni su teología ni su liturgia, había anudado fuertemente los lazos del catolicismo en el Concilio de Trento. La rediviva Iglesia había reconquistado, espiritualmente más que por la fuerza, una gran parte de Alemania y de la Europa oriental, y, después de la guerra de los Treinta Años, quedó de manifiesto la absoluta improbabilidad de que el protestantismo consiguiese más ganancias territoriales en Europa. El protestantismo ya no era, en lo fundamental y en sus formas históricas, una fe combatiente. Las mismas sectas que se desgajaron del árbol protestante después de 1700—los pietistas, en Alemania, y los metodistas, en Inglaterra y América—eran en el fondo lo que pudiera en rigor denominarse sectas consoladoras, grupos que se proponían la felicidad del individuo (a la manera cristiana, naturalmente) más que la conquista de este mundo y del futuro. Había mucha emoción en el pietismo y en el metodismo, mucho valor y mucha devoción entre sus dirigentes; pero se echa de menos en ellos el fogoso idealismo, esa canalizada violencia del protestantismo primitivo. La búsqueda de la perfección se estaba desplazando hacia otras esferas, hacia lo que había de ser el movimiento de la Ilustración.

X

LA FORMACIÓN DEL MUNDO MODERNO

III

EL RACIONALISMO

De nuevo nos hallamos frente a una palabra de grueso calibre: racionalismo. Como la mayoría de tales palabras, puede ésta definirse de muy variadas maneras. Nosotros la definiremos muy ampliamente como un conjunto de ideas que contribuyen a la creencia de que el Universo funciona lo mismo que la mente del hombre, cuando piensa éste con lógica y objetivamente, y que, por consiguiente, el hombre puede terminar por comprender todo lo que se produzca en su propia experiencia, lo mismo que comprende, por ejemplo, un simple problema de aritmética o de mecánica. El mismo ingenio que le permitió hacer, utilizar y conservar en buen estado cualquier trebejo casero, le permitirá en definitiva —así lo espera el racionalista—comprender todas las cosas.

Lo que precede es una exposición un tanto frívola del racionalismo, pero servirá para comprender hasta qué punto el racionalista cabal se aleja de la creencia cristiana; incluso de ciertas formas de la creencia cristiana, tales como el escolasticismo, con su énfasis sobre la capacidad de la mente humana para comprender, aunque sólo sea en parte, el plan universal de Dios. Existe, naturalmente, toda una serie de compromisos entre el racionalismo y el cristianismo, con algunos de los cuales nos encontraremos en el período de la Ilustración. Pero el impulso motor de la creencia racionalista está muy alejado del cristianismo. El racionalista tiende a considerar que lo razonable es lo natural y que *no existe nada sobrenatural.* Como máximo, admite lo desconocido, pero en la seguridad de que algún día llegará a conocerse todo. En su sistema no hay sitio para ningún Dios personal ni espacio en su mente para la mística rendición ante la fe. Las repugnancias violentas y antitéticas son a menudo muy útiles como puntos de referencia, y lo que más le repugna al racionalista es el estado de ánimo implícito en el *credo quia impossibile.*

Así, pues, el racionalismo tiende a desterrar a Dios y a lo sobrenatural del Universo. No ha dejado más que lo natural, que el racionalista sostiene ser comprensible en última instancia, casi siempre por medio de lo que la mayoría de nosotros conocemos como métodos de la investigación científica. Históricamente, el desarrollo

del conocimiento científico, la utilización cada vez más hábil de los métodos científicos, se hallan íntimamente ligados al desarrollo de la actitud racionalista frente al Universo, a la cosmología racionalista. Porque muchísimos racionalistas sustentan un punto de vista verdaderamente universal y un modo de vivir estrechamente vinculado a esa fe que tienen en la razón. Muchos hombres de ciencia han sido racionalistas; cualquier hombre de ciencia que sostenga que no tenemos verdaderos conocimientos, salvo los adquiridos a través del método científico, es, lógicamente, o un racionalista o un escéptico. Pero—y éste es un punto muy importante—la ciencia y el racionalismo, aunque históricamente enlazados, no son, en modo alguno, la misma cosa.

La ciencia, tanto en el sentido de ser un conjunto de conocimientos científicos acumulados como en cuanto en el de constituir cierto modo de abordar los problemas (esto es, en cuanto método científico), no tiene relación alguna con la metafísica. En cuanto ciencia, no nos proporciona ni una cosmología ni una ontología. La ciencia como tal no realiza ningún intento para responder—en realidad, ni siquiera se los formula—a los grandes problemas del destino humano, de los designios de Dios para con el hombre, de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo. Algunos científicos apenas si se plantean personalmente ninguno de estos grandes problemas, y casi adoptan como norma de conducta para guiarse en la vida cotidiana la postura de recurrir a la costumbre y a las fuentes autorizadas, como hacemos casi siempre la mayoría de nosotros. Es decir, que algunos científicos pueden carecer de curiosidad metafísica o de preocupaciones metafísicas, como puede que le ocurra a una gran parte del género humano. (Sobre este punto parece ser que ni siquiera los psicólogos profesionales saben gran cosa; la impresión del autor es que, en realidad, muy pocos seres humanos se hallan libres por completo de preocupaciones metafísicas o, por lo menos, de cierto interés para la metafísica.) Sin embargo, tan pronto como el científico se plantea o trata de resolver cualquiera de las grandes interrogantes, ha dejado de comportarse como tal científico. Está haciendo, como mínimo, algo más; probablemente, está llevando a cabo algo de tipo diferente.

Algunos pensadores modernos rechazan el punto de vista según el cual la ciencia no es en ningún aspecto directamente normativa, como hemos hecho notar en el capítulo I, y consideran que esta opinión desafía a esa dilatada tradición occidental, de acuerdo con la cual el hombre debe utilizar su cerebro para desentrañar el sentido de toda su experiencia, el sentido de su Universo, aunque la tradición ortodoxa de la ciencia es la de que el científico, como tal, no realiza juicios de valor. Este problema presenta, en verdad, profundidades filosóficas de mucha consideración. Aquí tenemos

que limitarnos a registrar la posición ortodoxa y a señalar la existencia de ciertos herejes que no coinciden entre sí, salvo en su oposición a lo ortodoxo. Si hay algo de común entre los que se oponen a la doctrina ortodoxa de la ciencia como no normativa es la teoría que afirma que la inteligencia humana puede resolver los problemas que se plantean en el campo de la moral, de la estética e incluso de la teología con tanto acierto y tanto éxito como resuelve los problemas de las ciencias naturales. Hoy todas las pruebas parecen estar en contra de semejante opinión, pero la cuestión está aún por dilucidar y el tribunal no ha pronunciado su sentencia. Tal vez porque no existe tal tribunal.

El racionalista, por otra parte, tiene dispuesta toda una serie de respuestas a los grandes problemas, o, por lo menos, tiene confianza en que el tiempo y la aplicación de que den muestras los hombres que razonan como es debido encontrarán esas respuestas, las respuestas correctas. El racionalismo, tal y como se desarrolló en Occidente durante los siglos XVI y XVII, era ya de hecho un sistema metafísico acabado; y, lo que aún supone más, sirvió para una minoría, y continúa sirviendo, como sustituto de la religión. Como tal sistema semirreligioso, le cuadrarían posiblemente mejor al racionalismo denominaciones específicas tales como materialismo, positivismo y otras así, que indican con más exactitud todo el complejo de creencias, costumbres y organización que abarca. Así, pues, estableciendo un paralelismo aproximado, podemos decir que el racionalismo es un amplio término general, semejante al de protestantismo; y que el materialismo, el positivismo, el ateísmo, incluso el unitarismo y hasta el deísmo, son nombres de ciertas sectas equivalentes a las de los anabaptistas o los cuáqueros.

LAS CIENCIAS NATURALES

Por el año 1700, la mayor parte de lo que llamamos hoy ciencias naturales (que a la sazón, con la excepción de las matemáticas, eran conocidas con el nombre de "filosofía natural") habían alcanzado un nivel tal como para hacer posible la gran síntesis de Newton. En los dos siglos anteriores, la mayoría de las distintas disciplinas científicas, y en particular la física, la astronomía y la fisiología, habíanse convertido en ciencias maduras, aunque, como es natural, no del todo perfectas. Y de nuevo volvió a haber sobre la tierra algo que ya había existido en la Alejandría helenista dos mil años antes: un cuerpo de investigadores y maestros, laboratorios, colecciones, medios para intercambiar informaciones e ideas; en resumen, un ambiente social e intelectual favorable a los avances de la ciencia. Las primeras generaciones de los humanistas no habían sido más propicias a las ciencias naturales que sus predecesores

escolásticos medievales; pero, a medida que avanzaba el siglo XVI, florecieron, en medio de los artistas del Renacimiento, científicos como Galileo; y el siglo XVII es no sólo el siglo de los genios, de hombres como Newton, Harvey, Descartes, Pascal, sino también el siglo de la fundación de las sociedades científicas, tales como la British Royal Society (1660) y la Académie des Sciences francesa (1666); el siglo en el que, con cientos de activos trabajadores enlazados por medio de sus sociedades, de sus publicaciones y de un extraordinario sistema de correspondencia privada, la ciencia, como actividad social, alcanzó su mayoría de edad.

La ciencia no era todavía en el año 1700 la más respetable de las ocupaciones intelectuales. No había conquistado aún la posición de opulencia y prestigio a que ha llegado en el siglo XX. La educación clásica o liberal no concedía todavía a las ciencias naturales más que una atención semejante a la que la Edad Media había prestado el *quadrivium*, es decir, a las matemáticas y a sus aplicaciones más conocidas en la música y en la mecánica; la ciencia experimental, la ciencia de laboratorio no había conquistado todavía una posición de respetabilidad absoluta en el campo de la educación general. Pero el conocimiento científico de los albores de estos tiempos modernos fué filtrándose en el cerebro del público culto; la ciencia fué uno de los vehículos de las nociones racionalistas a través de todo el mundo occidental.

Nosotros no podemos dar una respuesta simple y definitiva a la pregunta de por qué floreció el estudio de las ciencias naturales precisamente en esta coyuntura del espacio y del tiempo, como sucede con la pregunta, análoga en ciertos aspectos, de por qué la reforma protestante del siglo XVI rompió con la Iglesia católica en Occidente de una forma que no se registra en otros movimientos heréticos. Aquí también nos encontramos con la intervención de muchas variables. Una de las más importantes, y que nuestra propia generación comprende tan bien que no es necesario subrayar su importancia, es la económica, el desarrollo de una compleja economía en manos de los hombres de negocios capitalistas (o *entrepreneurs*). Vemos cómo estos hombres de negocios mostraban anhelos de innovación, encontrándose dispuestos a sufragar la investigación científica; hombres a los que, libres de los prejuicios de una educación clásica, no detenía el carácter poco digno de muchos de los trabajos científicos. Tal vez enjuiciamos esto con demasiada precipitación, porque la mayoría de estos factores operan más claramente a partir de las postrimerías del siglo XVIII que en estos primeros años. Como ya hemos indicado, los científicos aprendieron de los artesanos y de los técnicos, en vez de lo que sucede hoy, en que son los técnicos los que aprenden de los científicos; los científicos más distinguidos eran caballeros, algunas veces nobles; y, muy ra-

ramente, hombres de negocios. Desde su iniciación, la ciencia fué genuinamente internacional y no reconoció fronteras religiosas. No sería fácil explicar por qué España produjo pocos científicos, mientras que en Inglaterra y Francia abundaron tanto. Sin embargo, debemos hacer notar que la riqueza y la creciente organización económica moderna tienen mucho que ver con el florecimiento de la ciencia. Esta interdependencia no es toda la clave del problema, pero es claramente una parte del mismo.

No existe una fórmula totalmente satisfactoria para relacionar el desarrollo de las ciencias naturales con el ambiente social en que se produjo. Pero, con un simplismo un tanto engañoso, puede decirse que casi todos los cambios culturales ocurridos en esos siglos ejercieron su influencia en el desarrollo científico, pues la ciencia, aunque pueda remontarse a los más abstractos conceptos, descansa sobre las cosas, sobre los hechos, sobre gran número de distintos objetos materiales. Así, pues, cualquier multiplicación de los datos disponibles es en sí misma de una gran importancia para cualquiera de las ciencias naturales. Los descubrimientos geográficos de los albores de la época moderna facilitados por las investigaciones científicas en la esfera de la astronomía, la navegación y la geografía pusieron a los europeos frente a miles de nuevos hechos, siendo como miles de desafíos lanzados a los cerebros inquisitivos. En estos siglos empezó a usarse para fines prácticos de la guerra la invención medieval de la pólvorà, y su uso estimuló los esfuerzos realizados para defenderse de ella, esfuerzos que, a su vez, fueron seguidos por otros para producir explosivos más poderosos. Repetimos una vez más que esto no es ciencia, sino tecnología e invención; pero esta multiplicación de "cosas", esta preocupación por las cosas, este esfuerzo por conseguir cosas más y más complejas, es por sí mismo y por la influencia que ejerce en la mente de los hombres, una de las condiciones indispensables para el desarrollo de la ciencia.

La guerra constituye un ejemplo magnífico al efecto. Ha habido teorías—la más conocida está asociada al nombre del economista alemán Werner Sombart—según las cuales el incremento en gran escala de las guerras nacionales durante estos siglos fué la raíz de la que nació todo lo que llamamos moderno, ya que la necesidad de dinero por parte del Estado para pagar a un ejército profesional estimuló los esfuerzos para hacer más eficiente la estructura estatal; la necesidad de medios materiales para combatir estimuló los cambios económicos, y la demanda de armas ofensivas y defensivas más eficaces estimuló la técnica y la inventiva. Naturalmente, esta tesis de la guerra organizada como madre de la civilización moderna resultaba extraordinariamente ofensiva para los buenos liberales y demócratas, que se pusieron a escribir libros demostrando que la guerra no tenía nada que ver con la elevación de la cultura mo-

derna. En realidad, ambos extremos son necedades muy parecidas al clásico problema de qué fué primero, el huevo o la gallina. La guerra, los descubrimientos geográficos, los grandes inventos, la técnica mercantil, el lujo y otros muchos factores actuaron conjuntamente, influyéndose mutuamente y proporcionando todos juntos la base material de la ciencia moderna.

La base psicológica es tan compleja como la material y, naturalmente, se halla muy influída por esta multiplicidad de "cosas". Siempre ha habido hombres que han sentido el aguijón de la curiosidad, y abundado los que se han mostrado dispuestos a emprender de buena gana la caza de nuevas experiencias. Algunos han sido pacientes y sistemáticos en la selección de los detalles, y muchísimos otros han participado de ese instinto del coleccionista que lleva a atesorar materiales. De hecho, el erudito de la Edad Media ya tenía muchas de estas cualidades en un grado muy elevado. Lo que se precisaba para procurar un estado de ánimo favorable al cultivo de las ciencias naturales era, en primer lugar, una predisposición para trasvasar estas dotes de investigación paciente y meticulosa, y esta afición a coleccionar hechos, desde el mundo, lleno de dignidad, de la erudición filosófica y literaria a ese otro e indigno mundo de los olores, de las pesas y de las medidas, de las fiebres, de los fríos y de todo lo demás que tan familiar nos es a nosotros; y, en segundo lugar, cierta predisposición para abandonar mucho de ese acusadísimo respeto que el hombre medieval sentía por la autoridad de los escritores, especialmente por Aristóteles, y empezar a habituarse a comprobarlo todo, sometiendo a la prueba de la experimentación o de la verificación hasta las más bellas explicaciones de los fenómenos naturales.

Era, pues, necesario hacer respetable el estudio de las ciencias naturales, dotándole, si no precisamente de una metafísica, sí, al menos, de una filosofía, de un método y de un objetivo. En el curso de esos siglos se consiguió este fin, al que contribuyó especialmente Francis Bacon, del que nos ocuparemos dentro de un momento. Pero no nos dejemos extraviar por esa idea, a menudo tan ingenua, que el científico se hace acerca de la novedad y exclusividad de su labor. La transición desde lo erudito—en rigor, desde lo escolástico—a lo científico no fué resultado de una renovación milagrosa que crease algo de la nada. El científico moderno tomó de los eruditos anteriores, a los que con tanto desdén considera a menudo, casi todos los métodos de trabajo práctico y mental que tan pacientemente habían aprendido y que tan necesarios son en las ciencias naturales: la meticulosidad, la precisión, el acervo, penosamente acumulado, de las matemáticas y de la lógica, el trabajo en común de extensos grupos de hombres y mujeres consagrados al cultivo del espíritu.

Pero antes de ocuparnos del intento de Bacon para dotar a la ciencia de un carácter filosóficamente respetable, debemos considerar otro posible factor en el desarrollo de la misma, factor en el que tal vez ya se le haya ocurrido pensar al lector. ¿No es la libertad uno de los elementos esenciales para el cultivo de las ciencias? ¿No tuvieron que conquistar su libertad los hombres de ciencia en la lucha contra toda suerte de tabúes y de restricciones medievales, como hicieron los protestantes y los humanistas? ¿Qué hay de Galileo?

Observemos una vez más que la relación que existe entre una ciencia natural floreciente y el grado de libertad individual o colectiva que haya en orden a las restricciones legales o morales en una sociedad dada, no es, en modo alguno, una cuestión clara y sencilla de determinar. Sería muy agradable el sostener que existe una correlación directa: a mayor libertad (como entendemos la libertad los americanos), mayor avance científico. Está claro que en una sociedad de la que esté proscrita toda novedad no puede haber ciencia, ya que la ciencia depende de que alguien produzca algo nuevo. Pero semejantes sociedades despóticas sólo existen en la imaginación, al menos en el mundo occidental; y la historia demuestra que la ciencia creció en una Europa regida en su mayor parte por monarcas absolutos, y que debió mucho a la protección de estos monarcas y de sus ministros. En verdad, a medida que la ciencia iba probando poco a poco su utilidad para incrementar el dominio del hombre sobre las cosas materiales que lo rodean, las clases rectoras se persuadieron de su valor y se mostraron encantadas de dotar y proteger a los hombres de ciencia. Después de todo, el descubrimiento de la ley de la gravitación no ponía en peligro sus intereses. La libertad para la investigación científica no es, en manera alguna, lo mismo que la libertad para la experimentación artística, filosófica, política y moral. Los hombres de ciencia necesitan indudablemente cierta clase de libertad; pero, por encima de todo, lo que necesitan es la libertad respecto del peso muerto de la costumbre y de la autoridad *en su propio campo.*

Cuando un hombre de ciencia anuncia un descubrimiento que trastorna creencias ampliamente sostenidas y profundamente sentidas, no es sorprendente que encuentre resistencia y que tenga que luchar para ser oído. Lo interesante en la sociedad occidental es que se hace oír, que la censura que pretende reducirlo al silencio resulta estúpida e ineficaz y que, de una u otra forma, semejante censura más parece un estímulo que un obstáculo. Hasta en ese famosísimo caso de martirologio científico que es el proceso de Galileo, la censura no hizo en definitiva más que dramatizar la obra del inquieto italiano. Este mismo científico edificó sobre la obra de otros más antiguos aún, yendo a beber a las fuentes de las pos-

trimerías de la Edad Media, pero apoyándose especialmente en la obra del astrónomo polaco Copérnico. El desenlace es conocido de todos. El telescopio, que a la sazón acababa de inventar Galileo, le permitió registrar nuevos hechos, tales como la existencia de satélites en Júpiter que sugerían un nuevo modelo para explicar el sistema solar, y la de manchas oscuras en la superficie del sol, que por su patente reducción parecían indicar un movimiento de rotación en el sol. Estas y otras muchas observaciones vinieron a apoyar la teoría copernicana (y, según hemos visto, la aristarquiana), según la cual la tierra gira en una órbita alrededor del sol, el cual, a su vez, se halla dotado de un movimiento giratorio. La creencia cristiana habíase comprometido de lleno en la otra teoría, la de que la tierra está inmóvil y es el sol el que gira en torno a ella. Sentimientos muy fuertes hicieron que muchos hombres inteligentes siguieran sustentando la creencia de que nuestro planeta, el lugar del sacrificio de Cristo, tiene que ser el centro de todas las cosas. Los intereses que se opusieron a Galileo fueron de hecho los de toda una coalición y no en modo alguno los de una Iglesia católica que rehusase, simplemente, el estudiar la astronomía. Uno de los más fuertes intereses concitados contra él fué el de un grupo de jesuítas a los que había ofendido por su aparente desdén hacia previas investigaciones realizadas por los mismos. La coalición contra Galileo constituye, en verdad, una mezcla fascinante de cosas antiguas y modernas, de rivalidades académicas (cosa nada nueva, seguramente), de intereses creados, de lisa y llana neofobia y, tal vez, hasta de una especie de ansiedad metafísica, ya que la perspectiva de una infinidad o, al menos, de una pluralidad de mundos, abierta por el telescopio, horrorizó a muchos. En definitiva, Galileo fué llevado ante un tribunal de la Inquisición, en cuya coyuntura prefirió retractarse a ser condenado como culpable. Pero nada podía deshacer ni borrar los escritos de Galileo, y ningún poder en la Europa del siglo XVII tenía bastante fuerza para reprimir las ideas que Galileo había puesto en circulación. El triunfo de la teoría heliocéntrica estaba asegurado.

El hombre que más se acercó a la sistematización, en términos generales, de esta nueva "filosofía natural", fué el inglés Francis Bacon, más tarde lord de Verulamio. Bacon no ha tenido muy buena fama. No fué un hombre bueno ni agradable. Ambicionaba el poder y la riqueza; su carrera política, que culminó con la conquista del título de lord canciller, estuvo caracterizada por la contemporización y por la falta de escrúpulos; finalmente, vióse objeto de graves acusaciones. Los hombres de ciencia posteriores a él no le han perdonado que fuese un científico tan malo y el que practicase tan poco de lo que predicaba. Sin embargo, fué un buen hijo, aunque casi póstumo, del Renacimiento humanista, inmensa-

mente ilustrado, versátil, enérgico, deseoso de avanzar en todas direcciones. Sus admiradores de generaciones posteriores han lanzado incluso una de las ideas más notables de toda la historia del intelecto: la de que Bacon escribió las obras generalmente atribuídas a Shakespeare.

Bacon proyectó y realizó en parte una gran obra llamada la *Instauratio Magna* o *Novum Organum* (1620), una de las últimas grandes obras nutricias de nuestra cultura que había de escribirse en latín. Sin embargo, muchas de sus ideas están expuestas también en la obra titulada *Advancement of Learning*, escrita en inglés en 1605. Sería inducir a error afirmar que esta gran obra fué planeada como una especie de *Anti-Summa* contra Aristóteles y los escolásticos. En el fondo, se trataba de una clasificación y de un programa ambicioso de los nuevos estudios científicos, por medio de los cuales esperaba Bacon que los hombres asegurarían su dominio sobre el mundo en torno. Está lleno de ataques contra Aristóteles y sus discípulos medievales y contra el razonamiento deductivo, lleno también de invocaciones a que nos guiemos por la evidencia que proporciona la percepción sensible, a que nos sujetemos a los hechos, a que empleemos la inducción. He aquí algunos de los pasajes fundamentales de la *Instauratio Magna:*

> La sutileza de la Naturaleza supera con mucho a la de los sentidos y a la del entendimiento; de forma tal, que todas esas especiosas meditaciones, especulaciones y glosas a que tan aficionados son los hombres, se hallan totalmente fuera de lugar, ya que no hay nadie capaz de captarla.
>
> El silogismo no puede aplicarse a los primeros principios de las ciencias, y se le aplica en vano a los axiomas intermedios, no pudiendo enfrentarse, en modo alguno, con la sutileza de la Naturaleza. Obliga a que se preste asentimiento a la proposición, pero no capta el problema.
>
> El silogismo consta de proposiciones; las proposiciones constan de palabras; las palabras son símbolos de las ideas. Por consiguiente, si las ideas (que constituyen la raíz de la cuestión) son confusas y precipitadamente abstraídas de los hechos, no puede haber firmeza en la superestructura. Nuestra sola esperanza descansa en una inducción auténtica.
>
> No hay solidez alguna en nuestras ideas, ya sean de carácter lógico o físico. La sustancia, la cualidad, la acción, la pasión, la misma esencia, no son ideas sólidas, y lo son mucho menos las ideas de pesado, leve, denso, raro, húmedo, seco, generación, corrupción, atracción, repulsión, elemento, materia, forma y otras parecidas. Todas ellas son fantásticas y están definidas defectuosamente.
>
> Hay dos formas de investigar y de descubrir la verdad, y no puede haber más que dos. Una, que se evade de los sentidos y de los pormenores para remontarse a los axiomas más generales, y a partir de estos principios, cuya verdad se da por sentada inconmoviblemente, pasa al juicio y al descubrimiento de los axiomas intermedios. Es la forma que está ahora de moda. La otra, extrae los axiomas de lo sensible y particular, elevándose gradual e ininterrumpidamente hasta llegar, en último término, a los axiomas más generales. Éste es el verdadero camino, aunque nadie lo haya emprendido aún.

Los historiadores de la filosofía y de la ciencia han escrito mucho acerca de la idea de la inducción de Bacon. Tal vez, desde nuestro punto de vista, estas ideas suyas sobre la inducción sean de un carácter un tanto ingenuo; quizá abriga Bacon la creencia de que el científico que es capaz de observar un número suficiente de hechos se encontrará, de algún modo, con que estos hechos se ordenan por sí solos, en forma tal que se resuelvan en auténtico conocimiento de las cosas. En su polémica contra los escolásticos parece indicar a veces que el proceso del pensamiento no toma parte en el trabajo del científico; seguramente sucede esto porque identifica el silogismo, objeto de su desdén, con la pura y simple actividad mental. Una atenta lectura de las obras de Bacon convencería a un crítico imparcial de que, aunque no entendió en absoluto tan bien como nosotros (y nosotros no lo entendemos muy bien) lo que sucede en el cerebro del científico creador, no sostuvo en realidad que el científico se dedicase simplemente a la caza y al registro de los hechos.

Nada más alejado de eso. Lo que en el fondo ha desorientado a los críticos de Bacon es precisamente aquello que le ata a los escolásticos, a quienes combatió con tanto ardor, y a esa generación de humanistas del Renacimiento, a la que, a pesar de todo, pertenecía. Bacon dedicóse a la búsqueda de respuestas que resolviesen los grandes problemas; creyó haber encontrado el camino de la certidumbre y, por consiguiente, la forma de ponerse de acuerdo sobre las materias tanto tiempo debatidas por los hombres sin llegar a entenderse. Como veremos más adelante, el científico moderno no pretende sentar teorías que sean de una verdad absoluta e inmutable. Bacon, sí. Por temperamento, es un nominalista, casi en el sentido medieval de la palabra; su punto de partida es la realidad de los "objetos" que aprehende con los sentidos. Pero se esfuerza en alcanzar un camino que le conduzca a esa especie de forma permanente en medio del flujo del conocimiento de los sentidos que los realistas medievales declaraban conocer de improviso, simplemente pensando o creyendo. Bacon, para resumirlo muy brevemente, quiere comenzar con las ideas nominalistas y terminar con las realistas.

Conseguirá su propósito a través de una larga y paciente serie de observaciones y anotaciones, en los que—usando términos escolásticos que hubiesen enfurecido al mismo Bacon—*la sustancia* emerge gradualmente de los *accidentes*, lo permanente de lo transitorio. El propio Bacon, a pesar de su repugnancia por los viejos términos de la filosofía, se ve obligado a utilizar la palabra *forma*. He aquí uno de sus pasajes más importantes:

> Puesto que la forma de una cosa es la cosa en sí, y la cosa difiere de la forma como lo aparente difiere de lo real, o lo externo de lo interno, o la

cosa relativa al hombre de la cosa relativa al universo, se sigue necesariamente que ninguna complexión puede tomarse como la verdadera forma, a menos que decrezca cuando la complexión en cuestión decrece, y, de manera semejante, crezca siempre que la complexión en cuestión crezca también.

Intentar ir más allá sería invadir el campo del filósofo profesional. Puede ser que Bacon estuviese simplemente adelantando, en términos tales como lo aparente y lo real, lo que Locke había de llamar cualidades secundarias y primarias; es decir, por ejemplo, el color, cualidad secundaria sobre el que las impresiones de nuestros sentidos difieren, y la masa, cualidad primaria, objetivamente mensurable por métodos científicos. Acaso las *formas* de Bacon no sean más que lo que los científicos posteriores querían significar con las expresiones *leyes o uniformidad*. Para Bacon, esas formas son cognoscibles, son de hecho absolutas.

El papel de las distintas ciencias aparece ya tan abarrotado de nombres y de descubrimientos, que el historiador de la ciencia necesita ahora por lo menos tanto espacio como precisaba antes el historiador corriente de la política y de la guerra. Aquí no podemos hacer otra cosa que resumir brevemente. Las matemáticas prosiguieron el progreso realizado desde la Edad Media, y alcanzaron un punto que les permitió abordar los nuevos problemas planteados por los astrónomos y los físicos. Las fracciones decimales, un simple artificio, pero, como el cero, un artificio indispensable, fueron inventadas por el flamenco Simón Stevin, a últimos del siglo XVI. El matemático escocés John Napier inventó los logaritmos, aproximadamente por la misma época, y, en el siglo siguiente, Descartes, del que ya hablaremos, desarrolló el útil artificio de las coordenadas cartesianas, que dieron nacimiento a esos gráficos cuyo sentido está hoy al alcance hasta del hombre de la calle. Pascal, a quien fundamentalmente conocemos como un hombre de letras, realizó importantes avances en el campo de la geometría y del cálculo de probabilidades.

En astronomía, nos hallamos con una serie famosa—Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Galileo—, de la que emergió claramente la concepción heliocéntrica de nuestro propio sistema solar, junto con los rudimentos del conocimiento del gran universo fuera de nuestro sistema planetario. Ya hemos hecho observar cómo el resumen y la confirmación de todo esto por parte de Galileo provocó su procesamiento... y una excelente publicidad para sus ideas. Unida a la de Kepler, la obra de Galileo expuso la concepción de un universo que estaba de acuerdo con las leyes matemáticas, y que decididamente se movía, a desemejanza de lo que sucedía con los fijos e inmutables cielos de la tradición aristotélica. La primera ley de Kepler, por ejemplo, afirma que los planetas no giran en torno al

sol describiendo círculos perfectos (si se hubiesen movido, según la tradición aristotélica, lo habrían hecho, naturalmente, describiendo círculos perfectos, y nadie habría hecho las meticulosas observaciones y complicados cálculos necesarios para demostrar que no se movían así), sino que se mueven describiendo elipses, de las que el sol es uno de los focos. Los griegos conocían la elipse por el estudio de las secciones cónicas; pero jamás intentaron aplicar ese conocimiento al descubrimiento de "ley de la Naturaleza" alguna.

Kepler fué un protestante alemán, lleno de visiones y de entusiasmo. Parece que tomó el estudio de la astrología muy seriamente, como hicieron todos en su tiempo, excepto los más escépticos o los más cristianos. En su juventud elaboró un complicado sistema, el *Mysterium Cosmographicum*, que intenta discernir las relaciones matemáticas entre los planetas y el sol, de manera que confirmen una larga serie de relaciones puramente abstracta y elaborada mucho antes por los pitagóricos de la Grecia antigua: los cinco cuerpos perfectos o "platónicos", la pirámide, el cubo, el octaedro, el dodecaedro y el icosaedro. Pero cuando Kepler descubrió que había tomado unos datos equivocados—había calculado equivocadamente la distancia de algunos planetas al sol—, abandonó su teoría. Acaso no dispongamos de un resumen más adecuado que éste para mostrar la importancia del método científico. Kepler buscaba una cosmología, una serie de verdades sobre la naturaleza real del Universo, exactamente como lo hicieron Platón o Santo Tomás de Aquino; pero, habiendo recibido una formación científica, la corrección de una observación—una medida—le obligaba a abandonar su sistema y a comenzar de nuevo. Los datos relativos a los hechos no se interponen tan claramente en el camino del filósofo.

La física, y especialmente dos de sus ramas, la mecánica y la óptica, se desarrolló plenamente en estos siglos. De nuevo surge aquí la enorme importancia de Galileo. Su experimento, consistente en arrojar ciertos objetos desde la torre inclinada de Pisa, es uno de los más conocidos en la historia de la ciencia. Aristóteles había dicho que los cuerpos caen con velocidades directamente proporcionales a su peso; un cuerpo pesado cae más de prisa que uno ligero. Galileo dejó caer dos cuerpos de esas características desde la torre inclinada de Pisa, y observó que no se producía lo que Aristóteles había afirmado. De estas observaciones, y apoyándose en experimentos más complicados y en matemáticas más complejas, dedujo nuestras ideas modernas sobre la aceleración y sobre el movimiento compuesto. La idea aristotélica es la de algo "perfecto": círculos en lugar de elipses, simple movimiento determinado por la naturaleza de lo que se mueve; la moderna idea cinética es mucho más compleja; para expresarla se utilizan matemáticas más complicadas, y debe estar constantemente comprobada por la obser-

vación, para ver si los movimientos que postula (o predice) tienen lugar efectivamente.

Otro italiano, Torricelli, inventó el barómetro; un alemán, von Guericke, la bomba neumática, y muchos trabajadores oscuros contribuyeron al continuo perfeccionamiento de las lentes y otros instrumentos que hicieron posible una observación y una medida más refinadas. Boyle y su ayudante Hooke estudiaron el aire y otros gases, iniciando ese proceso, que duraría todo el siglo, que terminó con el descubrimiento del oxígeno y la fundación de la química moderna.

Todas estas investigaciones apuntaban hacia algún gran principio mecánico de la Naturaleza, una serie de reglas muy prolijas, que sólo podían expresarse por medio de las matemáticas superiores; pero reglas que daban a entender que toda la Naturaleza es una máquina. Muchos investigadores, en lo que hoy llamamos el campo de la biología, se inspiraron, como no podía por menos de ocurrir, en estas ideas, y el gran descubrimiento del siglo XVII en la esfera de la fisiología es un intento para seguir algunas de las directrices trazadas por los físicos. En 1628 publicó Harvey su demostración de que el corazón humano es prácticamente una bomba y que la sangre es impulsada por el corazón a través de un sistema circulatorio. Borelli demostró que el brazo humano es una palanca, y que los músculos realizan un trabajo mecánico; finalmente, el microscopio y el telescopio entraron en liza y cosecharon sus primeros triunfos con el descubrimiento de los microorganismos. El holandés Van Leeuwenhoek es tal vez el más conocido de estos primeros microscopistas; pero, como siempre ha ocurrido, en cuanto al desarrollo de la ciencia se refiere, en la paciente acumulación de los datos y en las limitadas interpretaciones de su significado han puesto siempre su granito de arena muchos trabajadores insignificantes y ya olvidados. Al final, alguien reúne toda esta labor en una generalización científica importante, en un principio que—sin salirse de los límites de las ciencias naturales—simplifica, explica y coordina muchas leyes separadas en una ley general, la cual recoge millones de horas del trabajo de investigación realizado por los hombres. La nueva ley no es (todavía dentro de los límites de la ciencia) una ley definitiva, inalterable, perfecta. Casi con toda certeza tendrá que ser modificada o, si se demuestra que es errónea en un sentido u otro, tendrá que ser objeto de nuevas y prolongadas investigaciones. No obstante, no deja de ser permanente hasta cierto punto, constituyendo como un descansillo, como un transitorio lugar de reposo. Galileo casi realizó esta hazaña, y una docena de importantes figuras, tales como Kepler, contribuyeron de manera esencial a la formulación de esas grandes generalizaciones. Sin embargo, fué Newton el que reunió todo en esa gran

concepción mecánica que se ha llamado la "máquina universal newtoniana". Volveremos a ocuparnos de Newton en nuestro capítulo sobre el siglo que tanto le reverenció: el XVIII.

Una generalización tan importante como la formulada por Newton parece que tiene que influir inevitablemente en el pensamiento humano de muy variadas formas, y que ha de producir repercusiones en campos que se hallan fuera de la ciencia, en la filosofía, en la teología, en la moral e incluso en el arte y en la literatura. Tenemos que repetir que la ciencia, como tal ciencia, no proporciona una cosmología. Pero las conquistas científicas, al menos en el mundo moderno, se han traducido a la metafísica. Los científicos de esos dos siglos constituían un conjunto muy variado, profesando varias religiones y varias *Weltanschaungen*. Algunos no pudieron resistir la tentación—en realidad, es difícil que pensaran ni siquiera en que existiese—de ver a Dios como el mecánico jefe de la Creación, o de sostener que sus matemáticas conducirían a desentrañar el misterio de la vida y de la muerte, o de perseguir en el laboratorio alguna verdad absoluta, de la índole que fuera. Algunos, ciertamente, como el piadoso Roberto Boyle, conservaron su ciencia y su religión en compartimientos estancos, hazaña que pueden realizar felizmente muchos hombres de ciencia, incluso en nuestros días.

Este cuerpo, cada vez mayor, de conocimientos científicos se tradujo principalmente en esa actitud hacia el universo que hemos llamado racionalismo. Los científicos de los albores del mundo moderno han demostrado en cuán amplia medida muchos y distintos fenómenos físicos están sustentados por un extraordinario grado de ordenación; han mostrado cómo ciertas ideas apoyadas en el sentido común, como la de la salida y la puesta del sol, no eran representaciones exactas de lo que realmente sucedía. La apariencia y la realidad chocaban violentamente. En verdad, la acción de estos dos elementos antitéticos sugería que el perfecto orden del universo no era lo que habían dicho Aristóteles y los padres cristianos; que este orden no podía aprenhenderse por la fe o por un razonamiento de acuerdo con simples palabras aceptadas y corrientes, pero que podía captarse por medio de una rigurosa reconsideración de todo lo existente en la tradición cultural humana, reconsideración que habría de efectuarse por esa conocida y engañosa facultad del hombre que se llama la razón.

LA FILOSOFÍA

Bien puede Francis Bacon encabezar esta sección, pues más que un científico fué un filósofo, y ya hemos visto que investigaba acerca de la verdad absoluta y del camino infalible para llegar a ella.

Pero la posición de Bacon en la historia del intelecto, y tal vez la que ha ejercido una mayor influencia en el pensamiento occidental, ha sido la que le ha caracterizado como enemigo del método deductivo y campeón del inductivo, y aunque muchos de sus aforismos han sido de una gran utilidad para la clase de gentes que se llaman racionalistas, su obra ha sido en conjunto la de un profeta de las ciencias naturales. Como lo fué igualmente, al menos en su tiempo, la obra del hombre que representa con singular plenitud todo el desarrollo filosófico del racionalismo del siglo XVII, el francés René Descartes, a quien, como matemático, nos acabamos de referir brevemente. Descartes es, como tantas de las figuras de los años del Renacimiento, un polígrafo, un hombre de amplísima erudición y grandes conocimientos científicos.

Aunque Descartes rompió tanto con el escolasticismo medieval como con ese vago y diluído platonismo que fué casi todo lo que produjo el alto Renacimiento en la esfera de la filosofía formal, habló, no obstante, el lenguaje de la filosofía y fundió su pensamiento, a pesar del carácter revolucionario de que en cierto sentido estaba indudablemente dotado, en lo que cualquiera reconocería como un molde filosófico.

Como todos los grandes filósofos, no fué en modo alguno un simple pensador; sus comentaristas pueden todavía descubrir en él cosas que nadie ha descubierto completamente; por lo menos, todavía se pueden escribir tesis doctorales acerca de su obra. Sin embargo, para nuestros fines nos bastará con dar una versión extractada de su obra. En este libro estamos tratando de poner al descubierto lo que los hombres medianamente cultos hicieron de la obra de los grandes pensadores. Debe admitirse que es difícil afirmar que Descartes se haya filtrado hasta llegar a ponerse al alcance de los no instruídos, excepto desde ese punto de vista, muy vago y general, que le considera como uno de los hombres que prepararon el período de la Ilustración. Descartes presenta al profano, desacostumbrado a los rigores de la filosofía formal, el mismo tipo de dificultades que la mayoría de los demás grandes filósofos. Sin embargo, escribió en un francés claro, aunque seco, e, incluso traducida, su obra es todo lo legible que cabe. El fondo de sus ideas filosóficas más importantes se encuentra en el *Discurso del Método* (1637).

Descartes creció en un mundo ilustrado, lleno de ideas y de grupos en lucha; un mundo ilustrado, en clara transición del escolasticismo, que aún pervivía, a cierta síntesis nueva y todavía sin determinar. Muy pronto decidió que sus contemporáneos y maestros se hallaban sumidos en una confusión mental extraordinaria acerca de la interpretación del universo y que él había venido al mundo a resolver el problema. Él mismo ha descrito el camino que

recorrió desde la repudiación de toda autoridad hasta el descubrimiento de lo que creyó ser una verdad sólida, absolutamente cierta, un fondo de roca sobre el que poder edificar.

> Pensé... que debía rechazar como absolutamente falsas todas las opiniones respecto a las cuales pudiese abrigar la más ligera duda, para cerciorarme de si, después de eso, quedaba algo en mi creencia que fuese totalmente indubitable. Por consiguiente, viendo que nuestros sentidos nos engañan a veces, me inclinaba a suponer que no existía realmente nada de lo que se nos presentaba; y, como algunos hombres yerran en sus razonamientos y caen en paralogismos, incluso en las cuestiones más sencillas de la geometría, yo, convencido de que estaba sujeto a error tanto como cualquier otro, rechacé como falsos todos los razonamientos que hasta entonces había tenido por demostraciones; y, finalmente, cuando consideré que hasta los mismos pensamientos (representaciones) que se nos ofrecen cuando estamos despiertos pueden asimismo ofrecérsenos cuando nos hallamos dormidos, momento en el que no hay ni uno solo que sea verdadero, supuse que todos los objetos (representaciones) que habían penetrado en mi mente estando despierto no encerraban más verdad que las ilusiones de mis sueños. Pero inmediatamente después observé que, mientras pensaba que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que así pensaba, fuese algo; y al observar que esta verdad, *pienso, luego existo*, era tan cierta y tan evidente, que no ofrecía lugar a dudas, por extravagantes que fuesen, y que no ofrecía ningún asidero a los escépticos para conmoverla, concluí que podía aceptarla sin escrúpulo como el principio fundamental de la filosofía que buscaba.

Está claro que, por descarado que sea el desafío de Descartes a la tradición, es éste el lenguaje de una elevada filosofía. Un verdadero escéptico, un escéptico desagradable podría preguntar. Y ¿por qué no "dudo, luego soy"? Pero tomando como base de partida este famoso "pienso, luego soy", Descartes se lanzó a construir un sistema de filosofía que se dirigía directamente hacia Dios. Era un Dios un tanto remoto e impersonal; en alguna ocasión Descartes deslizó, en efecto, la observación de que "podéis sustituir la palabra "Dios" por la expresión "el orden matemático de la Naturaleza", siempre que uso el primer término". No puede sorprendernos, pues, el que la Iglesia católica considerase que el filósofo no se había redimido de su primera duda, considerándolo desde entonces como uno de sus enemigos.

Con muchísima mayor claridad que Bacon presentó Descartes la posición del racionalista. El mundo no es ese confuso y un tanto desordenado lugar que se nos antoja en nuestras primeras y crudas reflexiones, basadas en el sentido común. Por otra parte, el mundo no es el mundo de la tradición cristiana, con su Dios inmanente y entremetido y sus milagros impredecibles, con su absurdo concepto del más allá, con toda la batahola irracional de las prácticas medievales. Ni es tampoco el mundo neoplatónico de los inocentes y juveniles amantes de la vida de la época del Renacimiento y de sus desilusionados sucesores. El mundo es realmente un vasto con-

junto de partículas materiales girando, combinándose, formando fascinantes dibujos de tal complejidad, que somos atraídos engañosamente hacia toda suerte de falsas ideas filosóficas precartesianas dictadas por el sentido común. Sin embargo, esas partículas obedecen de hecho a una serie de reglas, bailan su complicado rondó con toda armonía y trabajan tan mecánicamente como la mente de geómetra de René Descartes. La clave para desentrañar la oscuridad y la confusión de nuestra experiencia se halla, pues, en las matemáticas. Debemos resolver todos nuestros problemas como resolvemos los problemas matemáticos, cuidando nuestras definiciones, dando cada paso cuidadosa y razonablemente, buscando por encima de todo la claridad y la solidez, no embrollándonos jamás en complejidades escolásticas y no arguyendo jamás por el afán de argüir. Descartes no es un adorador de la inducción como Bacon y abriga todo el desdén del racionalista por los crudos hechos que recogen nuestras impresiones sensibles.

En cuanto polígrafo, se interesó en muchos campos, y ocupa un pequeño lugar, por ejemplo, en la historia de la fisiología, ya que realizó algunos estudios sobre el funcionamiento del sistema nervioso. Pero en este terreno, como de costumbre, es un filósofo y no un paciente investigador de laboratorio. Lo que realmente buscaba era el asiento del alma (que creía ser exclusivamente humana, cuya posesión no disfrutaban otros vertebrados) y creyó encontrarlo en la glándula pineal, considerada hoy como un resto de un importante órgano sensorial de tiempos ancestrales.

Descartes concedió gran importancia al hallazgo de un lugar del cuerpo en que colocar al alma, porque su sistema le había complicado en un problema técnico de suma importancia para la historia futura de la filosofía formal. Nos limitaremos aquí a llamar la atención del lector sobre este problema, que puede seguir a través de Locke, Berkeley y Kant hasta el siglo XIX e incluso el XX; no es, sin embargo, un problema que conmoviese al mundo, por mucho que conmoviese a los filósofos, y constituye un magnífico ejemplo de cómo el historiador de la filosofía y el de las ideas, realizando su trabajo en medio de la multitud, tienen que emplear diferentes métodos y enfocar su atención sobre distintos temas.

Resumiendo la cuestión, Descartes fué arrastrado desde su inicial *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) a una psicología y a una teoría del conocimiento en las que se enfrentan el claro pensamiento y un enmarañado mundo sensible, situado, en cierto sentido, fuera de aquél; pero que, pese a ello, y si no estamos todos completamente locos, tiene que tener alguna relación con el mismo. El alma guía a nuestro pensamiento—tal vez Descartes quiso decir que lo "constituye"—y de alguna forma, probablemente a través del sistema nervioso, le dice al cuerpo lo que tiene que hacer.

Descartes pensó decididamente que los demás animales eran simples máquinas, respondiendo, a través de algo muy parecido a lo que se llaman reflejos condicionados, a los estímulos ambientales; pero los hombres no eran en absoluto máquinas, en ese sentido. Los hombres se movían por medio de sus almas, que compartían la racionalidad de las leyes universales, de las matemáticas y de Dios.

A partir de Descartes, muchos filósofos han intentado poner remedio a esta dualidad entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, el pensamiento y la percepción, cuestiones que se aproximaron a la comprensión popular en el siguiente siglo, como puede verse en la *Vida de Johnson*, de Boswell. Un filósofo inglés, George Berkeley, había resuelto el problema decidiendo que la "materia" no existe; que, en un aforismo latino muy semejante al de Descartes, *esse est percipi*, ser es ser percibido, y que toda realidad es una idea en la mente de Dios. El sentido común de Sam Johnson se sintió ofendido por la proposición de que la materia no existe, y según Boswell, propinó un puntapié a un poste callejero, exclamando con firmeza: "Señor mío, así lo refuto yo."

Pero las consecuencias más absurdas del dilema surgen a la superficie con el problema del solipsismo, problema que sólo como una derivación del cartesianismo podía haberse suscitado. El proceso del pensamiento me dice todo lo que sé; este proceso recibe la información de las impresiones sensoriales registradas en los nervios terminales, siendo transmitida a mi cerebro; pero jamás llego a tocar de una manera real lo que se encuentra más allá de dichos nervios sensoriales, de esos cables telegráficos que penetran en mi cerebro; acaso sean falsos esos mensajes, tal vez no exista nada allí; quizá sea yo la única persona en el universo, y todo lo demás, una ilusión; yo pienso, luego existo; pero no es preciso que lo demás tenga existencia. Esta posición raya, naturalmente, en el absurdo filosófico; pero todo el problema suscitado por el dualismo cartesiano es realmente insoluble, y existen filósofos hoy que lo clasificarían, junto con la paradoja de Zenón (véase pág. 40), como un simple rompecabezas intelectual.

No debe pensarse que Descartes es el único filósofo racionalista de esos siglos, aunque probablemente sea un verdadero prototipo del mismo. Hobbes, a quien hemos visto como el filósofo del estado leviatánico, fué en muchos aspectos un racionalista tan completo como Descartes. Muchos historiadores y filósofos han creído provechoso contrastar lo que llaman el empirismo con el racionalismo. Semejante clasificación acepta de hecho la terminología y el punto de vista del dualismo cartesiano. Los racionalistas son los que subrayan el lado mental, racional o "ideal" en la polaridad del cuerpo y alma; los empíricos son los que subrayan el lado material,

corporal y sensorial de esa polaridad. Ambos bandos, no obstante, tanto los filósofos empíricos como los racionalistas, desde Bacon, a través de Descartes y de Hobbes, hasta el mismo Locke, sostienen que el universo tiene un significado por el hecho de ser razonable, por tener como fundamento la misma base que, mejor que en ningún otro ejemplo, podemos registrar en los grandes avances matemáticos y científicos realizados durante esos dos siglos. En otras palabras, el espíritu significaba para algunos de estos filósofos lo mismo que la materia para otros. Claro está que existen muchas y grandes diferencias en la apreciación del universo de hombres tales como Hobbes y Locke, y muchos problemas filosóficos en los que no se muestran acordes. A pesar de ello, el racionalismo y el empirismo tienen en los albores de los siglos modernos algo muy significativo en común: sostienen que el mundo tiene un determinado sentido: en el fondo, un sentido matemático.

Con el filósofo judío del siglo XVII Spinoza llegó el racionalismo a una inanidad tan extremada como jamás la alcanzara el propio Platón. Baruch Spinoza, miembro de una familia judía portuguesa establecida en Holanda, encarna perfectamente la idea popular del filósofo desinteresado. Rehusó triunfar en un mundo que, a los ojos de las almas sensibles, con tanta crudeza y vulgaridad mide el éxito. En un siglo que premiaba a hombres como Descartes con el regalo de una atención pública extraordinaria, Spinoza se retraía y se ganaba el sustento puliendo lentes en Amsterdam, labor en que era muy experto. Por sus ideas heterodoxas fué expulsado de la Sinagoga. Llevó la más sencilla de las existencias y escribió, según el estilo de su tiempo, una metafísica sutilmente ingeniada. No podemos intentar realizar aquí un auténtico estudio analítico sobre este filósofo de los filósofos. Su obra más conocida sea quizá un tratado de ética, *matemáticamente demostrada,* en la que utiliza las formas externas de la demostración matemática para llegar a Dios y a la bondad perfecta. A Spinoza se le ha aplicado algunas veces el título de panteísta; pero el calificativo está desprovisto de sentimiento y es muy frío para un buscador tan ardiente de un Dios perfecto al tiempo que remoto, y que, no obstante, no se halla totalmente fuera del alcance de nuestro imperfecto entendimiento humano. La razón le conduce a un abandono místico, al "amor intelectual de Dios":

> Y este amor intelectual de la mente para con Dios es el mismo amor de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto a que es infinito, sino en cuanto a que puede expresarse por la esencia de la mente humana, considerado bajo la forma de la eternidad; esto es, el amor intelectual de la mente para con Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. De lo que precede, podemos comprender claramente en qué consiste nuestra salvación, o nuestra bienaventuranza, o nuestra

libertad, a saber: en un amor inmutable y eterno hacia Dios, es decir, en el amor de Dios hacia los hombres. A este amor o a esta bienaventuranza se la llama gloria en las Sagradas Escrituras.

Es una vergüenza despachar a Spinoza tan sumariamente. Merece la atención de todo el que quiera penetrar en un temperamento que han admirado siempre los intelectuales: en el temperamento de un dulce y extraterreno rebelde, capaz de una asombrosa firmeza en cuestiones del pensamiento. No obstante, puede bastar con que observemos que Spinoza, en el gran siglo de los avances científicos, y utilizando los conceptos de las matemáticas, llegó a plasmar una filosofía tan ultraterrena como la de cualquier otro pensador medieval. Son muchos los caminos que conducen a la meta inexistente del místico.

LAS IDEAS POLÍTICAS

Las ideas políticas de los primeros racionalistas son, en su mayor parte, de la misma especie que las que nos ocuparon en el último capítulo. Especialmente Hobbes rechazó teorías tales como la del derecho divino de los reyes, ya que el racionalista tiene que negar lo divino en el tradicional sentido cristiano. Pero creía en la existencia de un sistema de justas relaciones políticas, que podían descubrirse pensando sobre ciertas proposiciones dadas concernientes al comportamiento humano, tales como la de que todos los hombres necesitan, en primer lugar, de la seguridad y la de que en un estado de naturaleza no disfrutan de esa seguridad. De esto, según Hobbes, se desprende racionalmente que los hombres se unirán para hacer un contrato y crear un soberano tan absoluto como cualquier otro de carácter divino, pero creación de los hombres en estado de naturaleza. Pensadores como Hobbes, Harrigton y Bodin fueron humanistas influídos por la corriente racionalista de su tiempo y trabajando en un marco tradicional de referencias. Prepararon el camino a la política de la Ilustración, las actitudes políticas que los americanos heredamos de primera mano; pero no llegaron a alcanzar completamente el pleno optimismo de los filósofos del siglo XVIII.

Lo que hay de nuevo y de original en el pensamiento político de estos siglos es obra de Maquiavelo. Ahora bien: Maquiavelo comparte con todos los que hemos llamado racionalistas un desdén absoluto por la creencia en algo sobrenatural, en la existencia de un Dios que interviene en los asuntos cotidianos de los hombres. Maquiavelo se desentiende sin más ni más de la noción medieval según la cual Dios está detrás del orden moral. Se dispone, con la curiosidad propia del Renacimiento, a descubrir cómo se comportan efectivamente los hombres. Ya veremos que tiene también ideas

bastante firmes acerca de cómo deberían comportarse los hombres. El elogio que de él hace Francis Bacon no carece realmente de base: debemos mucho a Maquiavelo, vino a decir Bacon, por decirnos lo que los hombres hacen en lugar de lo que deberían hacer. En otras palabras, por lo menos una parte de la obra de Maquiavelo se asemeja a la que realizaría un naturalista, pues se basa en la observación, en la recopilación de hechos, como punto de partida de todo el proceso de pensamiento sobre las materias objeto de investigación. Una parte de su pensamiento se apoya en el patriotismo, en el odio que todo italiano sentía contra las potencias extranjeras que dominaban a Italia. Y no es, en absoluto, un moderno antiintelectual. Como Bacon, lleva en sí mucho de la Edad Media. Pero, también como Bacon, y notablemente en algunas páginas de *El Príncipe*, trata de analizar sus datos y de reunirlos, sin preocuparse por la moral o la metafísica.

La famosa—y para muchos todavía infame—obrita de Maquiavelo, *El Príncipe*, fué publicada en 1532, cinco años después de la muerte de su autor. Obra que, con los *Comentarios sobre Tito Livio*, proporciona una clara muestra de las ideas y del método de Maquiavelo. En *El Príncipe*, Maquiavelo describe la forma en que un gobernante (príncipe) puede retener y fortalecer fácilmente su posición de tal. No intenta averiguar lo que un príncipe bueno u óptimo hará, ni cuál es la justificación de la obediencia, ni siquiera cuáles son los beneficios y perjuicios de la política. Se plantea a sí mismo un problema técnico: dadas ciertas condiciones, ¿qué otras condiciones mantendrán, fortalecerán o debilitarán las originales? Pero dejémosle decirlo a él mismo:

> Nos resta por considerar cuáles deben ser las maneras y actitudes de un príncipe para con sus súbditos y amigos. Como sé que muchos han escrito sobre esta materia, comprendo que se me pueda tachar de presuntuoso por lo que he de decir, si en mis comentarios no sigo la línea trazada por los demás. Sin embargo, como ha sido mi intención escribir algo que pueda ser útil al lector comprensivo, me ha parecido más prudente desentrañar la verdad encerrada en la materia, y no la que como tal nos imaginamos, ya que la imaginación ha creado muchos principados y repúblicas que no se han visto jamás ni jamás se ha sabido hayan tenido una existencia real. Pues el cómo vivimos es tan diferente del cómo deberíamos vivir, que el que estudia lo que debería hacerse en lugar de lo que se hace aprenderá el camino que le conducirá a su ruina más que a su salvación. Un hombre que se esfuerza en ser bueno hallará su ruina entre el gran número de los que no lo son. De aquí se desprende que es necesario a un príncipe, si desea conservar el poder, aprender a no ser bueno y a usar sus conocimientos o a no usarlos, según la necesidad en que se halle... Además, no debe preocuparse si incurre en vicios infamantes, siempre que contribuyan a la conservación de su estado, puesto que, bien considerada la cuestión, se verá que ciertos hábitos que parecen virtuosos significarían la ruina si fuesen adoptados, y otros que parecen vicios conducen a la seguridad y al bienestar del príncipe.

A continuación, Maquiavelo concatena sus argumentos para probar en problemas completos la validez de esta tesis general. ¿Debe un príncipe ser generoso o mezquino? ¿Debe obrar de forma *que se le crea* generoso o mezquino? ¿Cuál es la norma de conducta más prudente: la de la crueldad o la de la clemencia? Maquiavelo responde—como lo haría un médico, o como en cuestiones vulgares y corrientes lo haría cualquier persona con sentido común—que todo depende de los demás elementos que intervengan en la situación, de las otras variables que actúan en una situación humana, demasiado complicada para traducirse en una simple ecuación matemática. Pero cedamos la palabra de nuevo a Maquiavelo:

> Aquí se plantea un problema: ¿es mejor ser amado que temido, o viceversa? La respuesta es que serían de desear las dos cosas; pero, siendo eso difícil, es mucho más seguro ser temido que ser amado, en el caso de tener que decidirse por una de las dos. Pues sobre los hombres en general puede decirse que son ingratos, volubles, falsos, dispuestos a evitar los peligros y ávidos de lucro, y mientras alguien les sea útil están con él en cuerpo y alma, le ofrecen su sangre, sus propiedades, sus vidas y sus hijos, siempre que el peligro sea remoto, como hemos observado antes; pero cuando ese peligro se aproxima, le vuelven precipitadamente las espaldas. Cualquier príncipe que confíe sólo en sus palabras y no haga otras provisiones verá arruinarse su poder, pues las amistades que se compran con dinero y no por la grandeza y la nobleza del alma son amistades ciertamente pagadas, pero que no se poseen, y a las que no se puede acudir en caso de necesidad. Los hombres vacilan menos en ofender a un hombre amado que a uno temido, pues el amor es tenido por un lazo que obliga y que, siendo los hombres perversos, se rompe siempre que el interés personal esté en juego, mientras que el temor, en cambio, va acompañado por el miedo al castigo, que no se relaja jamás.
>
> Sin embargo, un príncipe debe hacerse temer en forma tal, que, si no conquistar el amor de sus súbditos, pueda al menos escapar a su odio, pues muy bien pueden no ir juntos el temor y el odio. Y el príncipe puede ciertamente conseguir este fin respetando simplemente la propiedad y las mujeres de sus súbditos y ciudadanos. Y si se hiciese necesario provocar la muerte de alguien, debe hallar la justificación en el bien público, y, sobre todo, no debe poner sus manos en la propiedad ajena, pues los hombres olvidan más fácilmente la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio. Además, nunca faltan pretextos para apoderarse de la propiedad ajena, y cuando un príncipe empieza a vivir de la rapiña, siempre encontrará alguna excusa por saquear a los demás; mientras que, por el contrario, los pretextos para ejecutar a los hombres son más raros y se agotan con mayor rapidez.

Estos pasajes pueden parecerle a un lector de mediados del siglo XX naturales o pérfidos, o una mezcla de ambas cualidades; pero no le parecerán nuevos. Los psicólogos se han acostumbrado a la idea de que las malas acciones de los hombres deben ser tanto un objeto de estudio como de condenación, o incluso que deben ser estudiadas más que condenadas. Pero todos esos conceptos eran totalmente nuevos cuando Maquiavelo los puso en letra de molde. Aunque los hombres de la Edad Media no se conducían mejor que

lo que refleja la descripción que hace Maquiavelo de las constantes de la naturaleza humana, los que escribían libros no hicieron mucho más que tomar simple nota de la existencia de tal conducta. Lo que hicieron fundamentalmente fué predicar contra ella, mostrar su indignación por su inmoralidad, y, lo que es más importante, sostuvieron que era una conducta indigna de seres humanos, aunque no podían por menos de admitir su existencia.

Maquiavelo es, pues, original—al menos en comparación con la cultura cristiana occidental—en su realista análisis político. En cierto sentido, trata de llevar a cabo lo que en el campo de las ciencias naturales se estaba empezando a hacer, es decir, observar cuidadosamente los fenómenos y ordenar esas observaciones en leyes (uniformidades, generalizaciones) que permitiesen predecir acertadamente los fenómenos futuros. Pero no triunfó en este campo en la medida en que los científicos lo hicieron en el suyo. Podemos señalar tres aspectos en los que Maquiavelo fracasó en la aplicación del método científico al estudio de la política (método que todavía no se ha aplicado con un éxito rotundo, habiendo quienes piensan que tal aplicación no vale para nada).

En primer lugar, se observará, incluso en las breves citas que acabamos de hacer, que el punto de vista sobre la naturaleza humana es excesivamente bajo y pesimista. Los hombres en general, dice Maquiavelo, son ingratos, volubles y falsos. Científicamente hablando, es probablemente imposible sentar ninguna generalización de esta especie acerca de los seres humanos; desde el punto de vista de la ciencia, un problema de esta clase carece de sentido. La mayoría de nosotros, sin embargo, elaboramos cierto tipo de juicio sobre nuestros semejantes tomados en conjunto. Pero entre el confiado amor a nuestros semejantes y el desprecio apasionado hacia ellos hay toda una gama de actitudes que, aunque sean con frecuencia más o menos útiles y prudentes para los que las adoptan, no pueden clasificarse ciertamente como juicios científicos. La actitud de Maquiavelo se aproxima extraordinariamente a la de un extremo cinismo. Probablemente le fuese inspirada esa actitud, en parte al menos, como una reacción contra las piadosas vulgaridades del cristianismo, que, si acepta la doctrina del pecado original, no muestra en cambio el menor cinismo en su apreciación de los seres humanos, preocupándose realmente por su posible salvación. Parece como si Maquiavelo quisiese horrorizar, quisiese presentarse como un sujeto y un sabio perverso. Puede suceder, naturalmente, que sea un idealista al revés, un hombre que es un cínico justamente porque desea la suma perfección. Aquí se nos ofrecen graves problemas psicológicos, difíciles de desentrañar a través del estudio de los hombres que hoy viven, y casi imposible de resolver con el de las figuras del pasado. Maquiavelo parece en rigor un intelec-

tual frustrado. Adopta claramente una postura que no es la del intelectual vulgar, corriente y convencional de su tiempo.

En segundo lugar, la objetividad de Maquiavelo se halla profundamente limitada por su ardiente patriotismo italiano. *El Príncipe* no tiene la intención de ser un tratado científico o académico sobre el arte de gobernar. Es un tratado sobre el arte de gobernar en Italia en el *Cinquecento*, un tratado en el que se apremia al príncipe a cumplir con el deber—acompañado de los beneficios consiguientes—de unir a Italia y de expulsar a los extranjeros. El último capítulo de *El Príncipe* es un ardiente canto a Italia, que contribuyó a redimir la reputación de Maquiavelo a los ojos de las generaciones posteriores, que consideraron el nacionalismo italiano como una noble causa, lo que también constituye una deformación del esfuerzo que hizo Maquiavelo para ver las cosas como realmente son. Quiere que las cosas sean tan diferentes, que los italianos sean tan distintos, que no puede alcanzar una objetividad total.

Finalmente, aunque Maquiavelo había tenido una cierta experiencia de las relaciones internacionales y de otras cuestiones de gobierno en un nivel burocrático, escribió sus famosísimas obras en algo muy parecido a un retiro académico. Así como se acomodó para no escribir piadosamente sobre seres humanos y reales (como se dice que pensaba lo había hecho John de Salisbury), dispúsose igualmente a no ser un intelectual académico, sino un hombre de mundo. Esto último es una *pose* desastrosa, una deformación de la peor especie. Maquiavelo se esfuerza excesivamente por ser mundano, y ha escandalizado durante varios siglos a gentes remilgadísimas, pero llenas de convencionalismos. Su misma reputación de pérfido—o de consejero de la perfidia—es por sí misma una prueba de su fracaso. Los conocimientos científicos no contienen el ácido corrosivo del ingenio de Maquiavelo.

No obstante, se le considera justamente como uno de los pioneros de ese esfuerzo tendente a estudiar la conducta de los hombres en la sociedad como estudia el científico el comportamiento de los gases o de los insectos. Esfuerzo que puede estar condenado de antemano al fracaso; dentro de unos siglos, puede que la "ciencia social" de hoy aparezca como uno de los callejones sin salida en que se han metido los hombres. Pero en la hora actual, entregados como estamos a su estudio, debemos mostrar nuestra gratitud a Maquiavelo. Mucho de lo que él dijo ya había sido dicho antes, sobre todo en el pensamiento político de los griegos; Aristóteles, por ejemplo, había observado algunos de los modos de comportarse los hombres en la vida política, y había tomado nota de ellos. Existe todo un conjunto literario de aforismos y de ensayos breves sobre la naturaleza humana, sobre los caprichos, y los flacos, y las grandes y pequeñas locuras de los hombres. Pero la mayoría de estas

cosas van unidas al sentido común o a una especie de sabiduría popular equivalente. Es algo parecido al conocimiento que del tiempo tienen "los más viejos de la localidad". La ciencia tiene que intentar siempre sistematizar, y medir, y poner en expresiones un tanto formidables—pero extraordinariamente útiles en el fondo—lo que la sabiduría popular expresa en refranes. Los primeros meteorólogos pueden resultar menos dignos de confianza que el viejo conocedor del clima. Al principio pueden parecer un tanto crudas, temerarias e impracticables sus predicciones y recomendaciones; pero, a la larga, la ciencia sistemática se lleva la palma.

Maquiavelo es el científico en su estado inicial, con extraordinaria confianza en sí. Y va a llegar al fondo de lo que realmente existe detrás de todas esas bellas palabras que escriben los hombres sobre la política y la ética. No se va a contentar con unas cuantas reflexiones recogidas al azar. Va a estudiar sistemáticamente ciertos problemas, no para hallar lo que es justo, sino para buscar exactamente lo que es. No consigue totalmente conservar un humor frío e inalterable, no consigue la objetividad deseada. Por encima de todo, no llega a comprender—aunque existen signos de que aprecia cuáles son los factores propios del caso—que las ideas y los ideales éticos de los hombres, aun no estando en una simple relación causal con los actos humanos, tienen una cierta relación con los mismos. En otras palabras, Maquiavelo comete el mismo error en que todavía caen algunos de nuestros rígidos tratadistas de política y moral: escriben contra las profesiones de fe que hacen los hombres, justamente porque no viven completamente de acuerdo con ellas.

Francis Bacon pertenece también por derecho propio al grupo de los que ha intentado estudiar la conducta humana de la misma manera que el hombre de ciencia estudia la anatomía o la fisiología. Especialmente en el primer libro de su *Instauratio Magna*, bosqueja un problema que ha preocupado mucho a los psicólogos de lo social y de lo político en nuestros propios tiempos: el estudio sistemático de la forma en que los factores no lógicos y no experimentales influyen en la actividad de la mente humana. Desde que hizo su aparición nuestra cultura, los hombres han sabido que el "entendimiento humano no es una luminaria estéril", como dijo Bacon. Hace mucho que sabemos que el deseo es el padre de los pensamientos, que los hombres albergan prejuicios, que nuestro mismo lenguaje está plagado de ambigüedades y de frases con doblo sentido, hasta el punto de que, aun queriendo ser precisos y objetivos, muy difícilmente lo conseguimos. Pero el análisis que de estas dificultades hace Bacon bajo el nombre de "ídolos" conserva aún todo su poder de sugestión. Y aun hoy sigue siendo uno de los

intentos más acertados que jamás se hayan hecho para clasificar sistemáticamente nuestros juicios.

Bacon encuentra cuatro clases de ídolos que acosan la mente de los hombres: los de la tribu, los de la caverna, los del mercado y los del teatro. Con los ídolos de la tribu expresa los errores que han tenido su origen en la propia naturaleza humana, en nuestro sistema sensorial y en nuestra mente. La afirmación de que "el hombre es la medida de todas las cosas" significa de hecho que, incluso en la esfera de la ciencia, nuestros modelos se inclinan a variar subjetivamente. Por ídolos de la caverna, Bacon quiere decir algo que se halla muy cerca del significado ordinario de los prejuicios; quiere significar los errores moldeados y producidos por nuestra propia personalidad, la pequeña cueva que hemos excavado para nosotros mismos en este áspero mundo. Los ídolos del mercado significan las deformaciones de la propaganda y del anuncio, la mutua excitación que se comunican los hombres a través de sus relaciones sociales, los errores de los hombres como parte de la multitud. Los ídolos del teatro encarnan los errores acumulados por los hombres cuando tratan de elaborar interpretaciones sistemáticas del universo; éstos son los errores de los filósofos y de los intelectuales, los errores de los constructores de sistemas, en los que es fácil descubrir que el mismo Bacon cayó. Pero dejémosle definir este último ídolo:

> Finalmente, hay ídolos que han penetrado en la mente de los hombres, surgidos de distintos dogmas, de distintas fiosofías, y también de equivocadas leyes de la demostración. A éstos los llamo ídolos del teatro, porque, a mi juicio, todos los sistemas admitidos no son más que otras tantas comedias, representando mundos de su propia creación, según una moda irreal y escénica. Y no hablo sólo de los sistemas actualmente en boga o de las antiguas sectas y filosofías, pues todavía pueden componerse muchas más comedias de la misma especie y lanzarlas de una forma igualmente artificial, ya que muchos errores extraordinariamente diferentes tienen, sin embargo, como origen causas en su mayor parte semejantes. Ni tampoco me refiero con esto a sistemas completos, sino a muchos principios y axiomas de la ciencia que han sido aceptados por tradición, credulidad y negligencia.

Ni que decir tiene que los intentos de aplicar al estudio de las relaciones humanas métodos en ciertos respectos similares a los de las ciencias naturales no produjeron los frutos que ofreció la aplicación de estos métodos a dichas ciencias.

Ni siquiera hoy existe una total unanimidad en el campo de las ciencias sociales, aunque está de moda contrastarlas, desde un ángulo desfavorable, con las ciencias "reales".

Así como el racionalismo cartesiano o el empirismo de Bacon se propusieron de hecho la estructuración de una cosmología, la fijación de una certidumbre sobre todas las relaciones posibles en

el universo, la mayoría de los que rompieron con las nociones medievales del pensamiento político elaboran un sistema de política que les parecía un tanto alejado de las imperfecciones de la misma, tal y como se practicaba. En el próximo capítulo veremos que el pensamiento político y moral de principios de la época moderna había tomado decididamente la vía del racionalismo en el siglo XVIII. Mas el resultado, en vez de una ciencia política diferente, fué más bien una ideología política nueva, o, mejor, dicho, un grupo de ideologías. No decimos nada de esto en tono de reproche. A menos que los hombres alteren su naturaleza de una manera radical, las ideologías políticas y los sistemas metafísicos parecen elementos esenciales en la satisfacción de las necesidades espirituales humanas. Todavía vivimos bajo el sistema de ideas que acerca de los grandes problemas se elaboró en los primeros siglos de la época moderna y que dió sus frutos en el siglo XVIII.

RESUMEN SOBRE LA FORMACIÓN DEL MUNDO MODERNO

La cultura moderna de la sociedad occidental se formó entre los siglos XV y XVIII. Hacia el siglo XVIII, ciertos hombres y mujeres que habían recibido una educación determinada, y muchos de los que no la habían recibido, vinieron a sustentar ciertas creencias sobre sí mismos, sobre el universo, sobre lo que valía la pena de hacerse en la tierra, sobre lo que podía conseguirse en ésta desarrollando ciertas ideas y creencias que sus antecesores de la Edad Media no habían sustentado. Vivían en un mundo que les parecía nuevo, puesto que sus ideas sobre el mismo eran también nuevas. Claro está que no eran totalmente nuevas: la mayoría de la sociedad occidental era cristiana en el año 1700, como lo había sido igualmente en el 1400. En este libro se sustenta la tesis central de que mucho de lo que creían los hombres y las mujeres del siglo XVIII y posteriores era incompatible con algunos aspectos muy importantes de la creencia cristiana tradicional; o, para decirlo con menos gravedad, que la Ilustración alteró radicalmente las creencias cristianas. No obstante, está claro que muchísimo del contenido del cristianismo—y no simplemente la organización formal de las iglesias—ha subsistido hasta nuestros días.

Sin embargo, a la vista de todos se ofrece un cambio sumamente simple y claro. En el siglo XIII no existía más que un cuerpo eclesiástico organizado en el Occidente: la Iglesia Católica Romana; en el XVIII, ya había varios centenares de sectas en toda la sociedad occidental. Hasta en países como Francia, donde aparentemente la Iglesia católica conservaba la supremacía, había varios centenares de miles de protestantes y un número desconocido de deístas, ateos y escépticos, todos ellos exhibiendo abiertamente sus creen-

cias o su falta de fe, y muy poco expuestos a ningún peligro serio de sufrir los castigos medievales aplicados otrora a los que así pensaban. Los escritos de Voltaire contra las ejecuciones de Calas y de De la Barre por perseguir a los católicos no deben desorientarnos; el suyo fué un caso excepcional, al menos en Occidente. Habíase quebrado la unidad operante del cristianismo, y ya en el año 1700 había un conjunto de escritos defendiendo el criterio de que debían tolerarse las religiones disidentes, de que la Iglesia y el Estado son susceptibles de separación, de que el individuo debía decidir por sí mismo en materia de creencia religiosa. Ciertamente, estaba abierto el camino para esas ideas del siglo XVIII, tales como el criterio de que en todas las religiones hay algo de verdad, incluso en las no cristianas.

Semejantes ideas son tan corrientes entre los americanos de hoy, que les es difícil comprender su novedad y el violento contraste que existe entre ellas y las que, con igual confianza en su veracidad, sustentaban los hombres y las mujeres de no hace muchos siglos. Hay ideas que suponen un nuevo criterio de la verdad—la verdad teológica y metafísica—más que el abandono de la búsqueda de esta especie de verdad. En la Edad Media se creía que estas verdades habían sido reveladas, y que eran perfectas en su revelación; los hombres podían perderlas de vista, podían incluso, como herederos del pecado de Adán, ir contra ellas; pero nadie podía ser justo, nadie podía conocer la verdad y estar al mismo tiempo contra ella. A la luz de estas ideas medievales, la quema de herejes era comprensible. Dichos herejes eran un fruto podrido, y, si se los dejaba, podían corromper los frutos sanos; además, estaban condenados, y privarlos de la vida no era hacerles un daño real, puesto que ya se lo habían hecho a sí mismos. En una palabra, si uno sabe que está en lo justo, cualquiera que discrepe de lo que uno piensa tiene que estar equivocado. Y las gentes deben vivir en lo cierto y no en el error. No puede permitirse la circulación de ideas erróneas, sin cometer un gran daño.

Aunque la racionalización o la justificación de la tolerancia religiosa empieza a extenderse y a desarrollarse sólo a principios del siglo XVIII, las principales líneas de defensa se dibujan ya con perfecta claridad. Aunque variando en los detalles, vienen a adherirse a cualquiera de las tres proposiciones siguientes: la de que hay una nueva verdad, más profunda que la del cristianismo tradicional, al que, si se la tolera, suplantará en definitiva o le modificará completamente; la de que la verdad no le es revelada a los hombres de una forma perfecta y acabada, sino que hay que descubrirla progresivamente, por la prueba y el error, por la investigación, por el esfuerzo humano; o a la de que en tales materias no existe nada semejante a la verdad o a la certidumbre, sino que toda verdad es

"relativa", y que ni la revelación, ni el pensar, ni el estudio conducirán a lo absoluto. Esta última todavía tiene muy pocos adeptos en este período. Pero todas estas proposiciones coinciden en rechazar por lo menos algo de la herencia cristiana de la Edad Media; todas ellas proclaman que llevan hacia algo nuevo, hacia algo mejor.

Refleja nítidamente estos cambios fundamentales, de los que es claro exponente en la conjunción de los siglos XVII y XVIII, un debate, aparentemente insignificante, habido entre los hombres de letras de Francia e Inglaterra, y generalmente denominado por su nombre francés de *la querelle des anciens et des modernes*, la querella entre los antiguos y los modernos. Uno de los monumentos de su versión inglesa es la divertida obra de Swift *Battle of the Books*. En resumen, sostenía un bando que los griegos y los romanos habían alcanzado una cultura insuperable, tanto en su aspecto general como en detalle; fueron los gigantes que pusieron límite al campo de la cultura humana y crearon modelos que no podemos hacer más que imitar desde lejos. La cultura clásica era para estas gentes una especie de Edén secular o humanista; el mero suponer que pudiese reaparecer sobre la tierra algo semejante era una blasfemia. El otro bando sostenía que las realizaciones de los griegos y de los romanos, aunque ciertamente muy importantes, eran, por así decir, *records* que los modernos europeos podían superar; la cultura moderna podía ser tan buena e incluso mejor que la suya en todos los campos; no había por qué considerar inevitablemente superiores a los hombres de la antigüedad, pues podemos beneficiarnos de sus obras, y, apoyándonos sobre sus hombros, alcanzar alturas aún más elevadas.

La actitud que adoptan los modernos ante esta querella es una de las primeras manifestaciones de esa importantísima doctrina, tan familiar hoy a todos los americanos, que es la doctrina del progreso: la idea de que lo nuevo no es ni una ilusión ni un regalo, sino el resultado natural de una especie de plan universal. No sabemos cómo se ha producido este cambio básico y revolucionario en la perspectiva humana. Sabemos que fué un proceso complejísimo y relativamente lento, en el que podemos discernir tres elementos intelectuales principales.

Primero, se produjeron unos cambios importantísimos en las prácticas y en los ideales del cristianismo, bajo el nombre de protestantismo. El movimiento protestante participó plenamente del heroísmo humano y de la debilidad humana, de sus luchas, y de sus accidentes, y de sus fines singulares. El relato de su historia, sobre el que, en un libro como el presente, tenemos que pasar de largo, es verdaderamente fascinante. Pero es probable que para el historiador del intelecto la importancia principal del protestan-

tismo radique en su carácter de disolvente—el más fuerte en aquellos años—de la autoridad medieval. El movimiento protestante rompió la unidad formal que durante milenio y medio había conservado el cristianismo occidental, y situó a una docena de grupos o sectas muy importantes, y a cientos de otros grupos de menor importancia, en una posición que les permitía reclamar en su propia esfera una autoridad religiosa absoluta. El protestantismo, al escindirse en sectas y subsectas, preparó el camino al escepticismo religioso. Y para una mente inclinada a la duda o adicta a la lógica, el espectáculo de un número muy elevado de creencias contradictorias y antitéticas—cada una reclamando el monopolio de la verdad—no podía significar más que la prueba evidente de que no existía semejante verdad. De una manera positiva, el protestantismo, especialmente bajo sus formas anglicana y luterana, actuó como de puntal que fortaleció los sentimientos patrióticos de los miembros de los nuevos estados nacionales. Dios seguía siendo todavía—lo contrario hubiese sido dejar al cristianismo totalmente rezagado—el Dios de toda la raza humana; pero, en cierto sentido, tenía sus favoritos, y trataba como hijos predilectos a los ingleses, a los prusianos o a los daneses. En la práctica y en la administración de su vida religiosa cotidiana, estas nuevas iglesias nacionales no tenían la menor participación en una vida internacional y cosmopolita semejante a la de la vieja Iglesia medieval. El protestantismo calvinista, en particular, estimuló entre sus fieles una mezcla paradójica de ultraterrenos anhelos de unión con Dios, anhelo que resalta en todas las confesiones puritanas, y un respeto muy terrenal por el hombre que trabaja sin punto de reposo y que prospera materialmente. Pero los primeros protestantes no hicieron un universo nuevo; creían en el pecado original, en la inspiración de la Biblia, en una autoridad que no era, naturalmente, la del Papa de Roma; pero una autoridad, no obstante, situada por encima de los errores y de los tanteos de la vida ordinaria. Los protestantes creían en un Dios inmanente muy alejado de las leyes de las matemáticas; creían en el fuego del infierno y en la bienaventuranza celestial para los elegidos.

El humanismo, segunda fuerza motriz del cambio que se operó, constituyó algo mucho más importante que la aplicación de un vago espíritu protestante o libertario a la vida secular. Junto con el protestantismo, produjo un efecto corrosivo en lo que quedaba de las normas medievales. Puso en tela de juicio la autoridad de las costumbres inmediatas y de la filosofía escolástica establecida. Fué una rebelión de los artistas y de los eruditos. Algunos de estos artistas emplearon magníficamente los medios de que disponían (con ayuda de los conocimientos elaborados por las generaciones instruídas en los métodos medievales) para producir obras artísticas

de extraordinario valor. Muchos de ellos eran gentes aventureras, románticas y de costumbres libres, que contribuyeron a establecer nuestro concepto moderno del artista y del escritor, que ha de ser por fuerza enemigo de la rutina, manirroto y egoísta, pero muy simpático. Su *virtù* no era claramente un ideal muy cristiano, sino más bien el ideal de un joven atleta. El humanismo, como el calvinismo, tenía sus propias y profundas paradojas. Los humanistas se rebelaron contra la autoridad clerical y el peso de la tradición; parecen sostener, al menos en sus prácticas, el criterio moderno de que son los hombres los que disponen sus normas de vida y los que, en vez de limitarse a descubrir la verdad, se la fabrican por sí mismos. Sin embargo, como grupo, adoptaron una actitud de piadosísimo respeto por los maestros de la antigüedad, a quienes consideraron como una autoridad tan absoluta como cualquiera de las que se veneraron en la Edad Media. Pocos sabían de la inminente ampliación de estas ideas y aspiraciones al seno de las masas; ellos eran un grupo privilegiado de hombres educados en ideales más bien aristocráticos y monárquicos, y en modo alguno demócratas. No creían que el mundo pudiese ser un lugar mucho mejor, excepto tal vez para ellos mismos.

El racionalismo, la tercera fuerza, fué también un agente de destrucción, menos evidente y menos eficaz que el protestantismo o que el humanismo durante los primeros años de la Edad Moderna; pero, a la larga, más importante y poderoso. El racionalismo arrojó por la borda mucho más del cristianismo católico tradicional que los protestantes o los humanistas. No se limitó a desterrar simplemente lo sobrenatural de su universo: estaba dispuesto a colocar al hombre, con todas sus consecuencias, en el marco de la Naturaleza o "Universo material". Creyó que el hombre tenía que guiarse por la norma de lo que es y lo que no es justo. Los racionalistas de los primeros siglos de nuestra Era Moderna creyeron que estas normas tenían un carácter fijo y cierto, y que los hombres, más que hacerlas, las descubrían. Pero mientras que el cristiano de la Edad Media encontraba esas normas en la costumbre, en la autoridad, en lo que tanto tiempo había estado al margen de lo racional, el racionalista las buscaba debajo de las apariencias, de las costumbres y de la ilusoria diversidad de las cosas, tratando de encontrarlas por medio de una paciente investigación, a través de la cual la mente racional veía la realidad matemática tras el relumbrón múltiple, vulgar y engañoso de esas apariencias. El racionalismo no padece ninguna de las evidentes paradojas que aquejan al protestantismo y al humanismo, a menos de que sea tan escéptico como para sostener que el tratar de elaborar una especie de sistema ordenado que encaje en la experiencia humana de este mundo es ya de por sí una paradoja. El racionalismo, incluso en

esos años, debió mucho de su creciente aunque lento prestigio a las conquistas de las ciencias naturales. Cuando, con Newton, la ciencia consiguió por último formar un sistema del Universo, maravillosamente completo, susceptible de probarse matemáticamente, y que funcionaba de forma que permitía emitir predicciones acertadas, quedó con ello establecida la base sobre la que había de apoyarse la concepción racionalista del mundo: la base para una cosmología tan distinta de la de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino como la de éstos lo había sido de la de un griego del siglo V a. de J. C.

XI

EL SIGLO XVIII

UNA NUEVA COSMOLOGÍA

El siglo XVIII enfrenta al historiador del intelecto con una dificultad que ha venido asaltando a todos los historiadores de estos últimos siglos: la superabundancia de materiales. Se pueden formar listas exhaustivas de los pensadores medievales, y un erudito concienzudo puede llegar a dominar todos los escritos griegos y romanos que han perdurado a través de los siglos. Pero, con la invención de la imprenta y la proliferación de escritores de toda suerte de una sociedad que cada vez es más dueña del medio físico que la rodea, la cantidad de obras acerca de todos los campos del conocimiento resulta excesiva para un solo erudito, y hasta para una compañía de eruditos bien organizada. Además, parece que el círculo del gusto y de la opinión se ensancha continuamente. Un proceso similar al que produjo la aparición de las sectas protestantes multiplica toda suerte de opiniones en todos los campos del conocimiento no cumulativo; entre tanto, el conocimiento cumulativo continúa creciendo en algo parecido a una progresión geométrica. Posiblemente pueda explicarse esta amplitud y esta complejidad por la prensa y por el magnífico papel de tela en que (en oposición a lo que sucede con nuestros modernos diarios, que se desintegrarán hasta hacerse inservibles en menos de medio siglo) los escritos del siglo XVIII y principios del XIX, incluso los de un carácter periódico y fugaz, han conservado plenamente una perfecta legibilidad. Puede que la Edad Media haya disfrutado de una diversidad de manifestaciones intelectuales tan amplia como la nuestra propia; pero hemos de acomodarnos a lo que de ella tenemos, y lo que tenemos es... una fracción casi insignificante de esos ocho millones de libros y de folletos de la Biblioteca del Congreso que van publicados desde 1700.

En lo que respecta al siglo XVIII, nuestras generalizaciones tienen que basarse, en cambio, en una pequeña muestra de la inmensa cantidad de información disponible. Ni siquiera podemos prestar tanta atención como hasta ahora a las grandes mentes seminales, ya que debemos concentrarla sobre las ideas que actúan sobre la anónima mayoría. No podemos más que sugerir al lector que se dirija por sí mismo a la obra de los hombres y de las mujeres que

pusieron los últimos toques en nuestra herencia intelectual y que dieron a nuestra cultura occidental su característica forma moderna o, si el lector es una especie de pesimista sobre estas cuestiones, su moderna falta de forma.

LOS AGENTES DE LA ILUSTRACIÓN

Es de una temeridad extraordinaria intentar condensar en una sola frase el contenido de la Ilustración; y dentro de poco habremos de emprender una vez más la tarea de matizar y rellenar. Por ahora, diremos que la idea básica y la novedad más notable que ofrece la Ilustración—la idea que hace de ésta una cosmología—es *la creencia de que todos los seres humanos pueden alcanzar aquí, sobre esta tierra, un estado de perfección que hasta ahora sólo se ha creído posible, en el pensamiento occidental, para los cristianos en estado de gracia, y eso sólo después de su muerte.* Saint Just, el juvenil revolucionario francés, expresó ese concepto con un simplismo engañoso ante la Convención: *le bonheur est une idée neuve en Europe* (la felicidad es una idea nueva en Europa). No lo era en el cielo, naturalmente, sino nueva en Europa, y bastante nueva hasta en América.

Esa perfectibilidad del carácter humano no había sido alcanzada en cerca de dos mil años de existencia del cristianismo, ni por los milenios de paganismo que le precedieron. Para que se consiguiese en el siglo XVIII, era obvio que tenía que producirse algo nuevo, algún invento o algún descubrimiento. Este algo nuevo encuentra su mejor expresión y reflejo en la obra de dos ingleses del siglo XVII, que enfocaron el trabajo preparatorio de los albores de los siglos modernos: Newton y Locke. Toda la obra de Newton, y especialmente su perfeccionamiento del cálculo y su gran formulación matemática de la relación entre los planetas y de las leyes de gravitación, explicaba a los ojos de los contemporáneos todos los fenómenos naturales, o, cuando menos, parecíales que demostraba cómo podían explicarse tales fenómenos, incluso el de la conducta de los seres humanos. Rescatando el método del razonamiento claro y simple del campo de la desconcertante metafísica a que Descartes lo había lanzado, Locke hizo de ese método una bella prolongación del sentido común. Parece que mostró a los hombres la forma en que los grandes triunfos de Newton podían aplicarse al estudio de las cuestiones humanas. Newton y Locke establecieron esos grandes grupos de ideas, la Naturaleza y la Razón, que fueron para la Ilustración lo que otros grupos de ideas, tales como la Gracia, la Salvación y la Predestinación fueron para el cristianismo tradicional.

El concepto de Naturaleza fué para la Ilustración un concepto absolutamente benigno y saludable. Para el cristiano, incluso para

el cristiano tomista, la Naturaleza fué siempre un tanto sospechosa y algo que, desde luego, resultaba incompleto sin la ayuda de lo divino. A partir de la época de la Ilustración, no obstante, los que utilizaron el término Naturaleza para tratar de influir sobre los demás seres humanos, aprovecharon a fondo las posibilidades que ofrecía esa ambigüedad que ya hemos observado anteriormente al discutir el Derecho natural de los romanos (véase pág. 128). La Naturaleza, para el hombre de la Ilustración, era el mundo externo en que vivía, un mundo que tenía una existencia real y clara, pero en el que no todo lo que sucedía era *natural*. De hecho, para el partidario de la Ilustración del siglo XVIII casi todo lo que sucede, casi todo lo que existe en el momento, casi todo lo que hay en el mundo externo y real de la Naturaleza—o, por lo menos, de la naturaleza humana organizada en sociedad—era de un carácter antinatural. Las distinciones de clase, la etiqueta social, los privilegios del clero y de la nobleza, el contraste entre el palacio y la choza miserable, todo esto existía, indiscutiblemente; pero era antinatural. Claro está que nuestro partidario identificada lo *natural* con lo "bueno" o "normal", y lo *antinatural*, con lo "malo" o "anormal". La cuestión estriba en que el concepto de Newton de la Naturaleza, según llegó a las gentes de ciertos conocimientos, expresaba el movimiento ordenado, imperturbable y de una hermosa sencillez del Universo *adecuadamente comprendido*. Una vez que hemos comprendido ese concepto de la Naturaleza traducido a las cuestiones humanas, todo lo que tenemos que hacer es regular nuestros actos de acuerdo con el mismo, y la conducta antinatural habrá dejado de existir.

Nosotros comprendemos el mecanismo de esta Naturaleza inmanente (aunque no se ofrezca a los ojos del profano de forma clara y perceptible) a través de lo que la Ilustración gustaba de llamar la Razón, palabra frecuentemente escrita, como ahora, con una R mayúscula. Donde con mayor claridad se manifestó la razón, y en realidad donde primero se mostró a los hombres, fué en el campo de las matemáticas. La razón, argüían los agentes de la Ilustración, nos permite penetrar en la realidad a través de las apariencias. Sin el auxilio de la razón creeríamos que el sol, efectivamente, *sale* y *se pone*, como nos ocurriría con el auxilio de esa especie de razón defectuosa que se llama sentido común, con la que se han arreglado los hombres durante tantos siglos; por medio de la razón conocemos la verdadera relación existente entre el sol y la tierra. Aplicada la razón de manera análoga a las relaciones humanas, nos mostrará que los reyes no son los padres de su pueblo, que si es bueno comer carne los jueves, igualmente bueno es comerla los viernes, y que si la carne de cerdo alimenta a un gentil, el mismo poder nutritivo tiene para un judío. La razón nos permitirá encontrar las instituciones humanas y las relaciones humanas que tienen un carácter

natural; y, una vez encontradas estas instituciones, nos conformaremos a ellas y seremos dichosos. La razón aclarará la extraordinaria confusión que han introducido en la tierra la superstición, la revelación y la fe (que eran los verdaderos demonios para los racionalistas).

De momento, no nos ocuparemos de la validez de este salto, o de esta serie de saltos, desde la ley de la gravedad a las relaciones humanas. La cuestión es que la generación que leyó a Newton y a Locke lo dió. Ni Newton ni Locke fueron tan lejos como los hombres de las dos o tres generaciones siguientes que apelaron a su autoridad. Fuera de su obra en la esfera de las ciencias naturales, Newton no fué un innovador, e incluso en ese campo se le conoce mejor por una incursión en el terreno de la literatura bíblica, que no puede tener un perfil menos moderno y menos *ilustrado.* Locke, que cultivó fundamentalmente la psicología, la ética y la teoría política, fué un hombre cauto, para el que los nuevos métodos venían, al menos en parte, a confirmar la sabiduría antigua.

La primera generación que emprende la tarea de divulgar el nuevo evangelio de la razón no es radical en una forma extremista. Esa generación popularizó e hizo asequibles a los hombres de educación corriente—y también, y decididamente, a las mujeres—las ideas del siglo XVII, al que Alfred Whitehead ha llamado el "siglo del genio". La mayoría de ellos fueron franceses, y aunque, en conjunto, Inglaterra ocupó un lugar más que relevante entre los países que dieron nacimiento a las mentes seminales que produjeron las ideas de la Ilustración, fueron, sobre todo, los franceses quienes transmitieron esas ideas a toda Europa y las hicieron penetrar en Rusia, e incluso las llevaron a los puestos avanzados, cada vez más importantes, de la sociedad occidental, esparcidos por todo el mundo. El más grande de esos franceses es Voltaire, en cuya obra, que engloba unos noventa volúmenes, se encuentran expresadas, muy clara y, a veces, ingeniosamente, todas las ideas que constituyeron el punto de partida de la Ilustración.

Hemos dicho el punto de partida y no el de llegada. Pues Voltaire, junto con Montesquieu, Pope y los deístas ingleses, pertenece a la primera generación, o generación moderna, de la Ilustración. Todos ellos están todavía muy influídos por la corriente de los gustos que analizamos en el capítulo VIII y por los "últimos humanistas" de la época de Luis XIV. Todavía creen en la ponderación, en el decoro, en aquellas "viejas reglas descubiertas y no inventadas" que mantienen un equilibrio tanto social como estético. No les agrada el antiguo método de inflar las cosas, en especial cuando se impone a la fuerza, y les disgustan particularmente las viejas Iglesias, la católica y la anglicana. Se burlan donosamente de lo que no les agrada. La generación siguiente hallará tantas objeciones

que oponer a las viejas maneras, que ni siquiera creerá oportuno bromear con ellas.

La gran obra social de la primera generación ya moderada, *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu (1748), señala una especie de viraje. Aunque Voltaire vive hasta 1778, siendo objeto en sus últimos años de esa adoración que se reserva para los héroes, los hombres nuevos posteriores a 1750 son radicales en su mayor parte. Como la mayoría de los radicales, tienden a mostrarse unilaterales, a introducir sus ideas a empellones; tienden, en una palabra, al sectarismo. Si su principal interés se halla centrado en la religión, van desde el campo de un suave deísmo al del materialismo y el ateísmo más rotundos. Ateísmo que no es en ningún sentido una forma del escepticismo, sino la positiva creencia de que el Universo es una gran máquina. Si son psicólogos, van desde las inocentes distinciones de Locke entre cualidades primarias y secundarias a la construcción total del hombre sobre la base de unas sensaciones que actúan en una psique capaz de registrarlo todo automáticamente; es decir, poseen ya en esencia las ideas del siglo XX acerca de la reacción al estímulo, de los reflejos condicionados y demás cuestiones similares. Helvetius y Holbach han llegado ya al punto de vista que tan elocuentemente resume el título de un libro escrito por un colega de menor cuantía: *L'homme machine*, de La Mettrie. Si son economistas, continúan, junto con los fisiócratas franceses, en la elaboración de una de las mayores simplicidades de nuestro mundo—y también una de las más poderosas—: la del *laissez-faire, laissez-passer*; o se lanzan a la adopción de consignas tan populares como la de que "el mejor Gobierno es el que gobierna menos y con menos gastos". Adam Smith, cuya obra *La riqueza de las naciones* apareció en 1776, así como el grupo de la llamada escuela escocesa, constituyen generalmente excepciones aisladas a nuestra regla. Smith es un moderado, un hombre que temperamentalmente pertenece a la primera generación de la Ilustración, un hombre que, en manera alguna, es un doctrinario convencido de que exista la competencia económica absolutamente libre; fueron sus seguidores los que simplificaron su doctrina hasta convertirla en el denominado "individualismo rudo". Finalmente, esta segunda generación podía también lanzarse, junto con Rousseau, a un completo y sentimental repudio del ambiente social y cultural en que vivía, y a buscar la forma de moldear ese ambiente de acuerdo con los dictados de la Naturaleza, que tan claramente hablaba a los campesinos sencillos, a los salvajes primitivos, a los niños y a los literatos como ellos.

Cuando llegó a su madurez la tercera generación, se habían ya desarrollado plenamente los dos elementos de los finales de la Ilustración: el clásicorracionalista y el románticosentimental. En los años críticos que precedieron a la Revolución francesa, estos dos

actitudes, estos dos grupos de ideas, actuaron de consuno, al menos en la labor de desacreditar el antiguo régimen. En otro capítulo intentaremos analizar con más detalle la importancia del movimiento romántico que ya existe en plena madurez en Rousseau. Observemos ahora que el racionalismo y el romanticismo se hallan inseparablemente unidos en la mente de la mayoría de los hombres de la Ilustración, en el siglo XVIII. La razón y el sentimiento no concordaron simplemente en lo que respecta a condenar las viejas maneras de los nobles, de los sacerdotes y, en general, de los no ilustrados; en muchos cerebros se combinaron para aprobar lo nuevo, para aprobar el gobierno de la mayoría de los hombres íntegros, inteligentes y de buen corazón. El hombre natural, tal como lo entendían los más ingenuos devotos de la Ilustración, fué, en verdad, naturalmente virtuoso y naturalmente razonable: tenía un corazón y una cabeza perfectamente sanos.

No sostenemos aquí que entre Rousseau y los racionalistas no existiesen diferencias. Existían, desde luego. Fueron expresadas de un modo pintoresco, y son dignas de estudio. El romanticismo fué una revuelta contra el racionalismo. Pero lo que tiene una mayor importancia para nosotros es notar que la revuelta fué la revuelta de un hijo contra su padre, y de un hijo que se parecía extraordinariamente a su progenitor. El parecido reside en la siguiente cuestión fundamental: ambos rechazaron la doctrina del pecado original, y ambos sostuvieron que la vida del hombre en la tierra es susceptible de un mejoramiento casi indefinido—porque el hombre es capaz de llevar una vida recta y buena—si se realizan ciertos cambios en el medio ambiente.

Siguió a éstas una tercera generación que prestó oídos tanto a los racionalistas como a los románticos, y que realizó las revoluciones americana y francesa, rehizo a Inglaterra sin revolución alguna y sentó los cimientos de la cosmología que había de desarrollarse en el siglo XIX. Estos hombres ofrecían una gran variedad de caracteres que no siempre eran, en modo alguno, coincidentes. En el apogeo de la Revolución francesa constituyeron un ejemplo típico de lo que son las luchas a muerte, cuando se lucha por el poder, pero por el poder encarnado en las ideas. La búsqueda de un mínimo denominador común entre John Adams, Sam Adams, Thomas Jefferson, Tom Paine, La Fayette, Danton, Robespierre, Francis Place, lord Grey y los demás dirigentes de este movimiento, sería labor ardua y de poca utilidad. Nos limitaremos a tratar de indicar cuáles son las líneas generales sobre las que discurriría la actitud de un joven corriente, educado, con inquietudes sobre el futuro, y que, viviendo en el mundo occidental en las postrimerías del siglo XVIII, se enfrentase con el problema de las relaciones humanas,

con el problema de la sociedad en el más amplio sentido de la palabra.

Semejante persona tiene que ser necesariamente un ente ficticio. Hasta en el cosmopolita siglo XVIII hallaríamos persistentes residuos de carácter nacional y regional; el joven y europeizante aristócrata ruso que leyese a Voltaire en francés no tiene mucha semejanza con el muchacho yanqui que descubre en Locke y en los deístas ingleses cuán equivocado está su ministro congregacionalista acerca del fuego del infierno. El joven alemán, muy especialmente, era ya en 1780 ese alemán inquisitivo, profundo y sensible que no se contenta nunca con el racionalismo superficial de sus vecinos y enemigos los franceses. Ya había emprendido su propio camino germano hacia algo superior, hacia algo más grande, hacia algo inconmensurable e imposible. No obstante, tiempo y ocasión tendremos para ocuparnos del nacionalismo más adelante. Ahora debemos abordar francamente una tarea de simplificación y de abstracción.

Antes de intentar ver lo que era la nueva cosmología es necesario decir algunas palabras. Desde muchos puntos de vista, el siglo XVIII nos sitúa ya en los tiempos modernos. Para nosotros no existe ya realmente la menor duda de que es un hecho la difusión, por el procedimiento que sea, de las ideas entre muchos miles, o, por mejor decir, millones de personas, a las que no se puede contar entre los intelectuales ni entre los miembros de las clases directoras, en el sentido restringido de la expresión. Existen muchos problemas sin resolver respecto a la naturaleza de esa difusión de las ideas; en esencia, todos los problemas con que nos enfrentamos hoy al estudiar la opinión pública, y, por algunos indicios que tenemos, sabemos también cuáles eran sus creencias.

El periódico estaba en su infancia a principios de siglo, aunque al final del mismo había alcanzado algo parecido a su forma moderna, especialmente en Inglaterra, en los Estados Unidos y en Francia. Sin embargo, a todo lo largo del siglo, la palabra escrita circuló profusamente, merced a la baratura de los folletos y de las hojas impresas. Los libros siguieron siendo relativamente caros; pero en muchos clubs sociales y otros grupos así empezaron a hacer su aparición las bibliotecas circulantes. Una parte considerable de la población en Occidente comenzó a recibir y a participar de los beneficios de la cultura. Las masas no leían todavía, aunque en las postrimerías del siglo lo hiciesen los obreros calificados de los países más avanzados. Sólo las masas rurales eran todavía completamente analfabetas, estado de cosas que la Revolución francesa fué la primera en tratar de liquidar. Lo importante, sin embargo, es la existencia en todos esos países de una fuerte clase media, emancipada del analfabetismo, que agrupaba a varios millones de personas, fieles a las ideas de la Ilustración.

Finalmente, en el siglo XVIII se produjo la floración de esos agentes de la difusión de las ideas, de características modernas, a los que no podemos definir exactamente con una sola palabra: nos referimos a esas asociaciones voluntarias, organizadas a veces para un fin específico, como la *Anti-Saloon League* de los Estados Unidos; a veces, con el fin de promover las reacciones y la seguridad sociales, como las tan numerosas sociedades de fraternidad, y, a veces, con el único propósito de distraerse pura y simplemente, como esos grupos de personas que se reúnen a charlar un ratito en medio de la mayor confianza y a los que los franceses llaman *salons*. La sociedad occidental en el siglo XVIII disfrutaba ciertamente de una riquísima vida social. A medida que avanzaba el siglo, especialmente en Francia, todos estos grupos—incluso los que parecen tan alejados de la historia de las ideas, como, por ejemplo, la *tabagie* (es decir, salón de fumar, de la palabra *tabac*, tabaco)—vinieron a ser de hecho agentes de las nuevas ideas, que a la sazón eran verdaderamente revolucionarias. Claro es que todos estos burgueses *flirteaban*, bailaban, jugaban a las cartas y conversaban sobre cuestiones intrascendentes; pero es probable que se mezclasen en un esfuerzo intelectual más serio del que es usual y corriente en tales círculos. Hasta sus mismos placeres se revistieron de un tinte de lo que estaba de moda llamar *patriotismo*, y que no es lo que nosotros entendemos por tal, sino más bien una especie de lealtad para con la Ilustración. Los franceses tienen un juego de naipes que es una variante del *whist* y al que llaman *le boston*, en honor de la ciudad del mismo nombre que tan gallardamente luchó, allá por el 1770, en defensa de las nuevas ideas.

LA FE DE LOS ILUSTRADOS

En sus líneas generales, el cambio en la actitud de los hombres de Occidente frente al Universo y a todo lo que en el mismo existe es como la transición desde el cielo cristiano y sobrenatural, más allá de la muerte, al cielo natural racionalista en este mundo, ahora mismo... o, cuando menos, en un plazo muy breve. Pero la mejor manera de comprender con claridad meridiana la grandeza de tal cambio es empezar exponiendo una de las más fundamentales doctrinas modernas, que es incuestionablemente nueva: la doctrina del progreso. La creencia en el progreso, a pesar de las dos guerras mundiales de nuestra generación y de la grave crisis económica de la tercera década de este siglo, constituye algo tan íntimamente ligado a la educación de los jóvenes americanos, que muy pocos de éstos llegan a tener idea cabal de cuán sin precedentes es esa creencia. Los hombres, naturalmente, han percibido desde hace mucho tiempo que una determinada manera de hacer las cosas es mejor

que otra; han conocido mejoras específicas de la técnica, y, sobre todo, han tenido conciencia, como miembros de un grupo determinado, de que ese grupo particular se hallaba en un estado floreciente o no lo estaba.

Pero repasemos brevemente lo que hemos aprendido de la Atenas del siglo V. He aquí hombres en plena floración de una importantísima realización social, hombres totalmente conscientes del hecho de que se hallaban haciendo muchas cosas mejor que las habían hecho sus antecesores. Tucídides casi llegó a llamar a su guerra del Peloponeso la "guerra más grande y mejor" de las que se habían producido hasta entonces. Sin embargo, no podemos encontrar en estos confiados años de la cultura ateniense una noción clara del progreso como parte del cosmos, como un proceso de desarrollo de lo inferior a lo superior, y si lanzamos una ojeada a otras fases de la historia antigua y medieval, aún encontramos menos elementos que se asemejen a la doctrina del progreso.

Encontramos, ciertamente, varios proyectos diversos para organizar el destino del hombre. Las populares leyendas paganas del Mediterráneo situaron la edad más dichosa de la Humanidad en el pasado remoto, en una edad de oro, una edad de héroes, una edad cuya versión hebrea es nuestro familiar Jardín del Edén. Existían entre los intelectuales del mundo grecorromano diversas ideas sofísticas sobre el curso de la historia, entre las que destaca una serie de teorías cíclicas; entre estas últimas hay una, por ejemplo, que gozó de mucha aceptación, según la cual se produce el siguiente ciclo: la Edad de Oro es seguida por una Edad de Plata, tras la que viene una Edad de Hierro; a continuación habrá una catástrofe; luego, una nueva Edad de Oro, y, a renglón seguido, la repetición de todo el ciclo, es decir, el mundo sin fin. Parece muy probable que algunas de estas ideas tengan relación con la doctrina hindú de la transmigración de las almas, del eterno retorno y otras parecidas, lo que constituiría el único vestigio que conservamos de una remota unión del Oriente con el Occidente. Nociones todas ellas, por supuesto, completamente desemejantes a la idea que nosotros tenemos del progreso. Y sustentadas fundamentalmente por hombres que se creen en plena Edad de Hierro. En una palabra, son ideas que, por los que las sustentan, se identifican con la noción de una pretérita Edad de Oro, basada más bien en la creencia de la regresión o de la decadencia que en la del progreso.

Ya hemos observado anteriormente que el cristianismo tradicional no tuvo una teoría del progreso de la naturaleza de este mundo; por lo menos, no la tuvo en la forma rotunda que dicha teoría adoptó en la época de la Ilustración. Al final de este capítulo volveremos a ocuparnos del difícil y sutil problema de las relaciones entre la creencia tradicional cristiana y la Ilustración. Podemos

señalar de pasada que esa relación es muy estrecha, y que de hecho la Ilustración es hija del cristianismo, lo que puede explicar, en nuestros freudianos tiempos, el porqué de la hostilidad de la Ilustración para con el cristianismo tradicional. Incluso en el cristianismo existe una cierta base emocional que no es en absoluto incongruente con la creencia en el progreso. La cosmología formal del cristiano tradicional está más cerca de las nociones paganas acerca del destino humano sobre la tierra que lo está de las de la Ilustración. Primero fué lo mejor: el estado de inocencia antes de la caída; el hombre ha errado; no puede reconstruir el Edén en este mundo; puede mejorarse, es cierto; pero, en realidad, no a través de un proceso, ni siquiera por medio de actos que sean, propiamente hablando, históricos, sino sólo por medio de un milagro trascendental: el de la salvación por la gracia; el paraíso está rotundamente fuera de este mundo.

Ya observamos que, con la *querelle des anciens et des modernes* de las postrimerías del siglo XVIII, dió principio entre los intelectuales el debate público sobre estas materias. Esa doctrina, en líneas generales muy parecida a nuestras ideas del progreso, consigue una pronta aceptación en la cultura occidental del siglo XVIII, aunque sin carácter unánime y, mucho menos, sin oposición. Se pueden probar, apoyándose en el propio Voltaire, las dos tesis siguientes: que él mismo creía en la existencia de los ciclos, situando en uno de ellos al año 1750 en un nivel inferior al de la época de Luis XIV; y que creía en el progreso y en su propia época de la Ilustración. Sin embargo, al morir el siglo, en el *Progrès de l'esprit humain*, de Condorcet, se hace una relación completa y detallada de las diez fases que han atravesado los hombres para elevarse desde su primitivo estado de salvajismo hasta el borde de la perfección en la tierra. Mil quinientos años después de San Agustín llega esta filosofía de la historia en la que se mezclan indiscerniblemente la *civitas Dei* y la *civitas terrena*.

Condorcet es un tanto vago y oscuro respecto al modo en que todo esto sucede y acerca de la fuerza motriz que impulsa a la Humanidad de una fase a otra superior, y puede decirse, en general, que hasta que en el siglo siguiente se aplicaron a la esfera de las ciencias sociales las ideas darvinistas de la evolución orgánica, apenas existe una teoría general satisfactoria del progreso que trate de explicar el porqué y el cómo de los cambios progresivos. La explicación favorita de los intelectuales del siglo XVIII era que el progreso se debía a la difusión de la razón, a esa creciente extensión de la Ilustración *(les lumières)*, que permite a los hombres un mejor dominio del medio que los rodea.

Se aprecia aquí con la mayor claridad la asociación histórica del desarrollo científico y técnico con la idea del progreso, en el

sentido moral y cultural. En el siglo XVIII, la obra de los científicos, desde Copérnico hasta Newton, había dado lugar a una amplísima serie de generalizaciones sobre la conducta del Universo material, generalizaciones conocidas por los profanos, en el año 1750, tan bien, por lo menos, como podamos conocer nosotros las de la relatividad y las de la mecánica cuántica. Es evidente, por otra parte, que estas generalizaciones newtonianas eran mejores y más verdaderas que las de sus predecesores medievales. Además, a mediados de siglo era indiscutible la existencia de ese progreso material que, a los ojos de los irreflexivos, es tal vez motivo de una creencia en el progreso mucho más firme que la basada en la ciencia pura. Había mejores carreteras, por las que circulaban los coches con velocidades que se incrementaban ligeramente cada año; se realizaban evidentes mejoras en los hogares, tales como la introducción de excusados, y a últimos de siglo se inició incluso la conquista del aire. Conquista que se llevó a cabo por medio de globos imperfectos, es cierto, pero que, con todo y con ello, dieron lugar a que en el año 1787 consiguiese morir de una forma muy moderna un francés que intentó cruzar el Canal de la Mancha por el aire. En una palabra, un anciano del siglo XVIII podía contemplar los tiempos de su infancia como una época en la que los hombres disfrutaban de menos comodidades, estaban rodeados de un medio material más simple, disponían de menos y más deficientes máquinas y herramientas y tenían un nivel de vida más bajo.

La teoría del progreso, por mucho que deba al desarrollo del conocimiento cumulativo y al creciente poder de los hombres para producir riquezas materiales arrancadas a su medio ambiente natural, no deja de ser una teoría ética y, desde luego, metafísica. Según esta teoría, los hombres se van haciendo mejores, van siendo más dichosos y se van aproximando más al ideal de lo mejor de nuestras distintas culturas. Si se intentase seguir esta idea del mejoramiento moral en sus detalles concretos, tropezaríase con la misma especie de vaguedad de que ha adolecido siempre la idea cristiana del cielo, que tal vez sea en sí misma una prueba de que la idea de la doctrina del progreso no es más que una moderna escatología. El progreso nos conducirá a un estado en el que todos los hombres serán felices, en que no existirá el mal; y lo realizará, según la idea original que del progreso existía en el siglo XVIII, muy rápidamente, en el lapso de una o dos generaciones. Esa dicha no se identifica en modo alguno con la comodidad física. No será inexacto afirmar que, en el siglo XVIII, la mayoría de los que hablaban del progreso y de la perfectabilidad del hombre lo hacían siguiendo un razonamiento muy cercano al de la ética cristiana, griega y hebraica, al pensar en la paz en la tierra a los hombres de buena

voluntad, en la ausencia de todos los vicios y en la presencia, en cambio, de todas las virtudes tradicionales.

Y tal es la amplia base en que se apoya la creencia en el progreso en este mundo. Progreso que habría de realizarse por medio de la difusión de la razón. La razón, para el hombre corriente de la Ilustración, cuyo punto de vista estamos intentando seguir aquí, era la clave de su nuevo Universo. Era la razón la que llevaría a los hombres a comprender la Naturaleza (otro de sus conceptos clave) y, a través de esa comprensión, a moldear su conducta de acuerdo con esa misma Naturaleza, eludiendo así los vanos intentos que habían realizado bajo la influencia de las ideas erróneas del cristianismo tradicional y de sus aliados morales y políticos, tan contrarias a la Naturaleza. Ahora bien: la razón no fué algo que surgiese repentinamente a la vida por el año 1687 (fecha de la publicación de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Newton). Hay que admitir que hubo intolerantes modernistas que llegaron casi a sostener que todo lo existente antes de 1700 no era más que una inmensa serie de errores, de desatinos propios de un hombre que tantea sumido en la oscuridad más absoluta; pero el tipo medio de nuestro intelectual ilustrado se mostraba dispuesto a admitir que los griegos y los romanos habían hecho una buena labor de excavación, como asimismo a creer que lo que llamamos el Renacimiento y la Reforma había reanudado el proceso de desarrollo de la razón. Fué precisamente en la Iglesia, y especialmente en la Iglesia católica medieval y sus sucesores, donde encontraron los ilustrados el origen de las tinieblas, la represión antinatural de la Naturaleza; en una palabra, el Satanás que necesita toda religión. Siendo ésta una cuestión de suma importancia, volveremos a ocuparnos de ella a su debido tiempo. De momento, registremos el hecho de que el hombre de la Ilustración creía que la razón era algo que todos los hombres, excepto unos cuantos infortunados deficientes, eran capaces de seguir; la razón había sido reprimida, y acaso hasta atrofiada, por el largo período de dominio del cristianismo tradicional. Pero ahora, en el siglo XVIII, la razón volvía a asumir su influjo y podría hacer en beneficio de todos los hombres lo que ya había hecho en favor de Newton y Locke. La razón mostraría a los hombres la manera de dominarse a sí mismos y al ambiente que los rodea.

Pues la razón podía mostrar a los hombres cómo trabaja la Naturaleza, o cómo trabajaría si los hombres cesasen de obstaculizar ese trabajo con sus hábitos e instituciones antinaturales. La razón podía hacerles conscientes de la existencia de leyes naturales que, en su ignorancia, habían estado violando. Por ejemplo, se habían esforzado por asegurar cada uno para su propia nación una participación mayor en las riquezas de la tierra, utilizando para ello

todos los medios a su alcance: aranceles, actas de navegación y toda suerte de regulaciones económicas para *proteger* el comercio en sus países respectivos. Una vez que razonasen sobre estas cuestiones, los hombres verían que si cada uno persiguiese su particular interés económico (esto es, si actuase naturalmente) comprando más barato y vendiendo más caro, se establecería un máximo de producción de riquezas por el libre (o natural) juego de la oferta y la demanda. Verían que las tarifas y todos los intentos de regular la actividad económica por medio de la acción política desembocan en una menor producción y en beneficio de unos cuantos, que consiguen así un monopolio antinatural.

Los hombres habíanse esforzado durante generaciones enteras en expulsar o exorcizar a los demonios que, según su creencia, se habían metido en el cuerpo de los dementes. Azotaban a los pobres y miserables pacientes, los sujetaban con ligaduras y realizaban toda suerte de actos rituales para desalojar a los demonios. Pero la razón, aplicada a los problemas de la religión, podía demostrar a los hombres la inexistencia de tales demonios; y, aplicada al campo de la investigación médica y psicológica, la razón podía demostrar también que la locura era una perturbación natural (aunque sensible) de la mente (y tal vez del cuerpo); en una palabra, una *enfermedad* susceptible de curación o, cuando menos, de alivio, siempre que se aplicase a ella la razón.

Finalmente, los hombres y las mujeres habían ingresado durante siglos en las órdenes monásticas, habían hecho voto de castidad, de obediencia, de pobreza, y habían sido durante toda una vida monjes y monjas. La razón mostraría que, aunque al principio los monjes habíanse dedicado a desbrozar los campos y a drenar los terrenos pantanosos; aunque de cuando en cuando habían realizado algún trabajo útil, el monasticismo, considerado en conjunto, representaba una pérdida considerable de fuerza humana productiva; aún más claramente, la razón demostraría que la abstención absoluta de toda relación sexual, cuando es practicada por seres humanos sanos, resulta totalmente antinatural, y que la justificación teológica de semejante conducta antinatural era tan estúpida como la idea según la cual los perturbados mentales eran presa del demonio. Cuando la razón hubiese acabado con el monasticismo, se vería claramente que dicha institución era un ejemplo típico de malas creencias, malas costumbres y malas maneras de hacer las cosas; el monasticismo desaparecería en la nueva sociedad.

Todo esto contribuyó a que el hombre ilustrado elaborase un sistema para explicar el Universo. Para designar a ese sistema ya hemos hecho observar la existencia de un término tan útil como el de "máquina universal newtoniana". Máquina que, especialmente en lo que concernía a las relaciones humanas, los ilustrados es-

taban sólo empezando a comprender. Gracias a Newton y a sus predecesores, comprendían esos hombres el sistema solar, el concepto de gravedad, el de masa y, en líneas generales, toda la ciencia natural; la investigación necesitábase únicamente para perfilar los detalles. Pero en cuanto a las relaciones humanas—aunque sabían lo suficiente para estar informados de que sus no ilustrados predecesores, bajo la influencia del cristianismo tradicional, se habían equivocado sin excepción en el problema de las relaciones humanas, y habían edificado un sistema de leyes y de instituciones, en el mejor de los casos inadecuadas, y en el peor de los casos viciosas—, todavía no habían conseguido llegar hasta donde Newton. Y, sin embargo, tenían al alcance de la mano, al revolver de la esquina, a este Newton sociólogo, a este hombre que condensaría nuestro ilustrado saber en un sistema de ciencia social que los hombres no tenían que hacer más que seguirlo para asegurarse la verdadera Edad de Oro, el verdadero Edén: el que está, no detrás, sino delante de nosotros.

El cristianismo tradicional ya no podía ofrecer una cosmología a los ilustrados. La geología había empezado a desarrollarse lo suficiente como para que hechos tales como la fecha de la creación —4004 a. de J. C., según el arzobispo Usher—y la historia del Diluvio Universal empezasen a parecer cada vez más y más improbables. Pero no era preciso aguardar a que se produjese todo el desarrollo de los conocimientos geológicos. Considerad la doctrina cristiana de la Trinidad. Las matemáticas estaban contra ella: en ningún sistema aritmético respetable se encontraría que tres fuesen tres y al mismo tiempo uno. Y en cuanto a los milagros, ¿por qué se habían terminado? Si los muertos podían levantarse en el siglo I, ¿por qué no se levantaban también en el siglo XVIII? Y así sucesivamente, a través de argumentos bastantes familiares hoy día, pero frescos y atrevidos entonces.

Aquellos cuya fe en el cristianismo tradicional sufrió una sacudida no abandonaron inmediatamente, no obstante, la idea de Dios. Muchos de los ilustrados de la primera mitad del siglo, incluyendo las grandes figuras de Voltaire y Pope, fueron, al menos públicamente, deístas. Ahora bien: el deísmo es una creencia bastante definida y concreta acerca del Universo, y, salvo en ciertas polémicas de la época y posteriores, no es un sinónimo de ateísmo o de escepticismo (agnosticismo). Es preciso distinguir el *deísmo* del *teísmo*, que implica la idea de un Dios más personal, un Dios no necesariamente antropomorfo, aunque, al menos en cierto sentido, es un Dios inmanente, susceptible de adoración; es preciso distinguirlo del *panteísmo*, que hace penetrar a Dios en todas y cada una de las partículas del Universo; y hay que distinguirlo también del *idealismo filosófico*, que habla, más que de Dios, del espíritu *(Geist)*.

En realidad, el deísmo se muestra extraordinariamente firme sobre la existencia de Dios, por remoto y frío que sea ese Dios. La creencia del deísta es el reflejo más claro que cabe de ese ordenado Universo de Newton, que gira con arreglo a determinadas leyes. El Dios del deísta es la persona responsable del proyecto, la construcción y la puesta en marcha de esta máquina universal, pues ¿cómo puede haber una máquina sin alguien que la construya, un efecto sin causa? En términos técnicos, el deísta probó la existencia de su Dios utilizando dos argumentos antiquísimos: el de una causa primera y el de finalidad. Pero una vez que este Dios necesario hubo puesto en marcha la máquina universal, había dejado de ocuparse de ella. Este Dios relojero había hecho su reloj universal, le había dado cuerda para toda una eternidad, para dejarle marchar eternamente, siguiendo las leyes que el señor Newton acababa de descubrir. Los hombres se encuentran en su propia casa en este Universo. Dios había pensado en ellos como parte de su máquina y había dispuesto su movimiento, pero dotándolos del don especial de llegar a saber, utilizando su razón, las formas de ese movimiento. Resalta con claridad meridiana que es inútil elevar preces a este Dios relojero que no podía intervenir, aunque lo quisiese, en su propia obra. Está claro también que este Dios no se mostró jamás a Moisés en el Sinaí, que nunca envió a su Hijo único a la tierra para redimir a los pecadores y que ese Dios no podía tener tal Hijo.

No parecía, en realidad, un Dios necesario, sino una especie de Dios holgazán. Que los hombres hayan creado un Dios tan insatisfactorio desde el punto de vista sentimental es un ejemplo interesante del lento proceso de los cambios intelectuales. El salto de un Dios cristiano a la inexistencia de Dios era, sencillamente, un salto demasiado grande. Pero el deísmo era uno de esos compromisos tan insatisfactorios para el cerebro como para el corazón. El mismo famoso epigrama de Voltaire sobre su Dios—"si Dios no existiese, habría que inventarlo"—traiciona una debilidad fatal. Los radicales de la generación siguiente no vieron la necesidad de inventarlo. A través de las matemáticas se habían familiarizado ya con el concepto del infinito. La máquina universal había existido y existiría siempre, al menos hasta donde podían llegar las predicciones de los simples seres humanos. ¿Cómo podía saber nadie de la existencia de un Dios tan remoto como el de los deístas? Si estaba completamente fuera del Universo creado, ¿cómo podía estar dentro, ni siquiera como un concepto de nuestro pensamiento? Estaba claro que no hacía la menor falta. Bastaba con la Naturaleza, este gran Universo que nunca tendremos tiempo de estudiar en toda su amplitud. Dejemos de preocuparnos de Dios y hagamos de la nuestra una religión de la razón, un sistema de ética sin las necedades de la teología.

Tal fué, al menos, el punto de vista de los rebeldes más suaves, los materialistas que hallaron a Dios innecesario. Otros, siguiendo sus huellas, les sobrepasaron y vieron en Dios un positivo mal, especialmente si ese Dios era el de la Iglesia Católica Romana. Se llamaban orgullosamente ateos, hombres sin Dios. Habían dejado de dudar. Sabían positivamente que el Dios cristiano no existía; sabían que el Universo era un sistema de "materia" en movimiento, al alcance de la razón humana, si utilizaba ésta los métodos establecidos por las ciencias naturales. Su materialismo, su ateísmo, eran un credo positivo y no una forma del escepticismo; eran decididamente una forma de la fe, una especie de la religión. Esta creencia positiva en un Universo cognoscible, compuesto en última instancia de partículas de materia, ha permanecido desde entonces como un elemento constitutivo de la cultura occidental. Y, sin embargo, nadie sabe con precisión cuántas gentes han aceptado o aceptan todavía, bajo una u otra forma, ese credo.

Tanto los deístas como los ateos rechazaron el cristianismo organizado de su época. El XVIII fué el gran siglo del anticlericalismo, el siglo en el que se pudieron producir toda suerte de actos de hostilidad y de agravios contra el cristianismo católico y el protestante, gracias al "espíritu del siglo" de la Ilustración, a la baratura de los periódicos, a la benevolencia de la censura, a la ineficacia de la Policía, a la regocijada aprobación que las viejas clases dirigentes dispensaron a esos ataques contra la religión establecida. Lo que era legal en aquellos países que disfrutaron de una asombrosa libertad, Inglaterra y Holanda, se metió prestamente de contrabando en Francia y en Alemania. Por primera vez desde los tiempos del Imperio romano, el cristianismo se sintió atacado en el seno de su propia cultura, ataque que en los tiempos de la Revolución francesa adquirió una violencia extraordinaria, especialmente en los países continentales, donde los cristianos fueron de nuevo al martirio, esta vez en forma de guillotina, por su fe.

Todos los fieles de la nueva religión de la razón, tanto los deístas como los totalmente materialistas, aun cuando se desentendieron del Dios cristiano, tuvieron que habérselas con el problema del mal, problema muy peliagudo para ellos. Defendían la existencia de una máquina universal, de la que el hombre es parte, y que funciona de acuerdo con las leyes de la Naturaleza. Defendían, además, la existencia de una facultad humana, a la que llamaron razón, por medio de la cual los hombres podían comprender esas leyes de la Naturaleza, que eran unas leyes justas y ordenadas, y el que, conformando la conducta a las susodichas leyes, se podía vivir pacífica y dichosamente. Empero, al extender la mirada por ese mundo del siglo XVIII, veían por doquiera luchas y miserias, veían toda suerte de males. ¿Estaban esos males de acuerdo con las leyes de

la Naturaleza, de la benigna Naturaleza? No, no lo estaban; eran de lo más antinatural que cabe, y los ilustrados se habían puesto, naturalmente, a desarraigarlos. Pero ¿cómo llegaron los males hasta allí? ¿Cómo pudo ocurrir que lo antinatural se transformase en natural? ¿Cómo vino a ser inferior lo superior?

Ya nos hemos encontrado con esta dificultad en nuestro estudio del cristianismo. Pero el cristianismo tiene, por lo menos, su Satanás, por difícil que sea reconciliar la existencia de Satanás con la bondad de Dios. Los que aceptaron la cosmología de la máquina universal newtoniana tropezaron aún con dificultades más graves para realizar, o, cuando menos, justificar su obvio deseo de cambiar y de mejorar algo que ya era perfecto, automático, determinado. La verdad es que no resulta fácil encajar lo antinatural en su naturalismo monista. El mismo Rousseau no fué un admirador de la máquina universal newtoniana ni de la razón. La Naturaleza que él encontró en el fondo de todas las cosas era la bondad, el desinterés, la espontaneidad que se albergan en el corazón de las personas sencillas y puras, tales como los niños, los salvajes y los campesinos. Encontró este estado de naturaleza, sobre todo, en el pasado, antes que la civilización trajese consigo la corrupción. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* intenta Rousseau describir el origen del mal. El primer hombre que osó tomar de la propiedad común un trozo de tierra, vallarlo y exclamar "¡Esto es mío!" es el villano responsable de que muriese el estado de naturaleza. Rousseau no explica por qué ese hijo de la Naturaleza obró de manera tan antinatural.

Si los ilustrados no pudieron resolver el problema del origen del mal, tenían, en cambio, ideas muy sólidas sobre el bien y el mal en su propia época. Consideraban al mal como una excrecencia histórica incrustada en las costumbres, las leyes, las instituciones; es decir, en el ambiente, especialmente en el ambiente social, en lo que el hombre había hecho del hombre. Al ambiente físico lo consideraban con cierta frecuencia, especialmente después del *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu, como algo áspero y estéril o como demasiado fácil y fastuoso, y sabían que ciertas enfermedades no eran resultado del ambiente social. Pero esperaban poder dominar al medio ambiente físico y, desde luego, al medio ambiente social. Creyeron que el medio ambiente social de su época era malo casi de una manera absoluta; tan malo, que tal vez hubiera que destruirlo de arriba abajo. En su mayor parte, no creían que esa destrucción hubiese que hacerla de forma violenta. Previeron una Revolución francesa, pero no un reinado del terror.

Identificaron el mal con el medio ambiente, y el bien con algo que es innato a los seres humanos: con la naturaleza humana. El hombre es bueno al nacer; la sociedad lo hace malo. El modo de

volverlo a hacer bueno es proteger esta bondad natural de la corrupción que la sociedad trae consigo. O, de forma más clara, el modo de reformar a los individuos es reformar la sociedad. La razón puede mostrarnos cómo hacerlo; todas las leyes, todas las costumbres, todas las instituciones, deben someterse a la prueba de la razón. ¿Es razonable una nobleza hereditaria? Si no lo es, debemos abolirla; si lo es, debemos conservarla. La nobleza hereditaria, examinada por la razón, según funcionaba en el cerebro de los hombres más ilustrados, por lo menos de 1780 a 1790, resultó no ser razonable. Uno de los primeros actos de la Asamblea Nacional Francesa, llamada a rehacer Francia, fué abolir la nobleza.

Llegamos así ante una de las grandes formas en que los problemas éticos y políticos se presentan a los hombres modernos: el problema del medio ambiente frente a la herencia. Habrá gentes tal vez que expongan su firme convicción de que encuentran buena a la guerra y a los sufrimientos y crueldades que acompañan, mientras que otros se quejarán a lo mejor de nuestras comodidades materiales como de una cosa mala. Pero los hombres de la sociedad occidental coinciden en su mayoría sobre las líneas generales de lo bueno y de lo malo. En lo que difieren es en su explicación de la persistencia del mal. La Ilustración y nosotros mismos, como herederos de ella, nos inclinamos del lado del medio ambiente; nos inclinamos a creer—casi todos los americanos tendemos a creer en algo—que si fuésemos capaces de adoptar las medidas oportunas y de poner en marcha leyes e instituciones adecuadas, y, sobre todo, de extender la cultura, los seres humanos disfrutarán de algo muy cercano a una existencia feliz. La tradición cristiana tiende a situar la explicación del lado de la naturaleza humana; los hombres, al nacer, llevan en su interior algo que les inclina al mal; nacen en pecado. Es cierto que el cristianismo ve una salida en la posibilidad de salvación que nos trajo Jesús; pero esto no cae plenamente en la esfera del medio ambiente, en la esfera de la fe, en la posibilidad de aprobar leyes y de realizar un trabajo educativo. Es importante comprender que, ni siquiera en su más esperanzada fase inicial, la moderna doctrina del medio ambiente no llegó, generalmente, a extremos absurdos. Solamente un loco afirmaría que un niño, tomado al azar de entre un cierto número de recién nacidos, puede transformarse, manipulando el ambiente que le rodea, en algo definido, en un boxeador del peso pesado, en un gran músico o en un gran físico. La psicología del siglo XVIII, bebiendo en las fuentes de Locke, consideró al cerebro humano como un recipiente vacío en el que la experiencia vertía el contenido de la vida; pero ni siquiera la psicología de la *tabula rasa* interpretó la igualdad humana en un sentido de identidad humana. Una de las manifes-

taciones más características de la doctrina del medio ambiente en el siglo XVIII es la formulada por uno de sus primeros representantes, el socialista Robert Owen:

> Siempre que se apliquen los medios adecuados para ello (y estos medios se encuentran, en su mayoría, a disposición y bajo el control de los que influyen en los asuntos humanos), se podrá dotar a cualquier comunidad determinada, e incluso al mundo entero, de un carácter de tipo general, susceptible de recorrer toda una escala que vaya de lo óptimo a lo ínfimo, de la ignorancia más absoluta a la ilustración más esclarecida.

En este párrafo, la palabra *general* es la clave del mismo. Owen no cree que pueda conseguir ciertos resultados específicos con cada uno de los individuos; cree poder conseguir esos resultados con las grandes agrupaciones. Después de todo, ¿está esto muy lejos de las ideas que hay detrás de todos los esfuerzos que se realizan hoy para influir en las gentes y obligarlas a que sean de una determinada forma?

En realidad, todavía es esencial la creencia en la doctrina del medio ambiente para todos los que esperen realizar rápidos y extensos cambios en la conducta actual de los seres humanos sobre la tierra. Hay muy pocos que abriguen hoy la creencia de que tales cambios pueden realizarse por la intervención de un poder sobrenatural, es decir, por la religión, en su sentido tradicional. Solamente un chiflado puede creer en la posibilidad de resultados rápidos por medio de una manipulación eugenésica en el organismo humano. No podemos criar rápidamente hombres y mujeres mejores; tendremos que hacer hombres y mujeres mejores con el material de que disponemos. Pero dejémosle explicarse de nuevo al propio Owen con el optimismo de la Ilustración, mantenido por él a pesar de los horrores de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas:

> Deben establecerse planes para educar a los niños desde su más tierna infancia en las costumbres más puras (lo que evitará, naturalmente, que adquieran hábitos de falsedad y engaño). Posteriormente, habrá que procurar dotarlos de una educación racional, y velar porque su labor sea provechosamente dirigida. Educación y hábitos que les harán desear activa y ardientemente la felicidad de todos los individuos, sin la más ligera sombra de excepción en pro de una secta, un partido, un país o un clima. Se asegurará también, con el menor número posible de excepciones, la salud, la fuerza y el vigor del cuerpo, pues sólo puede erigirse la dicha del hombre sobre los cimientos de la salud del cuerpo y la paz de la mente.

EL PROGRAMA DE LA ILUSTRACIÓN

No mostraron los hombres de la Ilustración entre sí una coincidencia tan unánime como podría desprenderse del análisis que hasta aquí hemos realizado. Es precisamente en este punto en donde resalta con la mayor claridad la profunda división existente en sus filas, división que no está superada todavía, ni mucho menos. No todos los ilustrados convenían en que la razón estaba en contra de una nobleza hereditaria, y no todos los ilustrados deseaban eliminar toda distinción de clases. Resultó, en la práctica, que la razón procedía de distinta manera en cada uno de los hombres, según sus diferentes características.

Representaban la escisión en las filas de los ilustrados dos grupos fundamentales: el de los que creían que un número relativamente reducido de hombres sabios y dotados de reconocida autoridad podían manipular el medio ambiente de forma tal que todo el mundo, manipuladores y manipulados, fuese feliz, y el de los que creían que lo que hacía falta era, simplemente, destruir y cancelar el corrompido medio ambiente existente, y que, una vez hecho eso, todo el mundo se pondría a colaborar espontáneamente en la tarea de crear un medio ambiente perfecto. Los representantes del primer grupo, cualesquiera que hayan sido los servicios prestados al ideal de la democracia y de la libertad de todos los hombres, eran de hecho autoritarios; sobre el fondo del pensamiento y de las instituciones del siglo XVIII, cifraban sus esperanzas en unos gobernantes sabios y en unos capacitados funcionarios civiles, es decir, en lo que los historiadores llaman "el despotismo ilustrado". Los representantes del segundo grupo creían que el hombre ordinario, el hombre común, el hombre de la calle o del campo, era un sujeto sensible y sano, siendo, al mismo tiempo, el tipo de hombre que más abundaba; querían que esos hombres tuviesen libertad para seguir su sabiduría innata; creían en los métodos democráticos, en el voto, en la ley de la mayoría; los más extremistas de ellos eran anarquistas filosóficos, que creían que cualquier clase de gobierno es intrínsecamente mala, y que los hombres deben abolir todo gobierno.

En la carrera de uno de los más influyentes filósofos de la Ilustración, Jeremías Bentham, encontramos un ejemplo vivo de la realidad de estas posturas opuestas. Ya en su juventud había elaborado Bentham la nítida fórmula de su utilitarismo, para muchos tan digna de nuestro más encendido aplauso: nada debe ser omitido para asegurar la mayor felicidad del mayor número. Como a esta fórmula la acompañaba de un método, satisfactorio para sí mismo y para sus seguidores, con el que medir realmente la felicidad, tenía

todo lo que necesitaba para poder ofrecer un medio ambiente bueno que sustituyese al antiguo y malo medio ambiente. Tenía los planos para realizar una obra maravillosa de ingeniería social.

La primera idea de Bentham era la de que las clases dirigentes de Inglaterra, los grandes lores y comerciantes a quienes tan bien conocía—él mismo pertenecía a un próspero linaje de mercaderes, y era huésped habitual del intelectual lord Shelburne—, harían todo el trabajo por él. Después de todo, esos caballeros leían, y hablaban, y estaban perfectamente al tanto de lo que sucedía en el mundo de los ilustrados. Pero bajo el viejo sistema disfrutaban de ciertos privilegios—estaba claro que, desde un punto de vista subjetivo, el viejo y malo medio ambiente les parecía a ellos bastante bueno—, y Bentham se encontró con que no pudo persuadirlos a adoptar las reformas que les proponía. Así, pues, comenzó a dirigir sus miradas hacia el pueblo a principios del siglo XIX, y antes que transcurriese mucho tiempo habíase convertido en un demócrata convencido, que defendía el sufragio universal, la celebración de frecuentes elecciones que asegurasen un movimiento de rotación en el Poder y todo lo demás de la maquinaria de la democracia. Creía ahora que las masas llevarían a cabo los cambios que las clases privilegiadas no podían persuadirse a realizar. Claro que las masas necesitarían maestros y dirigentes, los cuales saldrían de un grupo relativamente reducido de competentes discípulos de Bentham, del cual estarían excluídos los elementos de la aristocracia: en una palabra, del grupo de los "radicales filosóficos". Estos hombres no serían más que una punta de lanza de la democracia, y no un grupo privilegiado de hombres sabios que monopolizasen las tareas de gobierno.

Hace un momento hablábamos de la escisión en las filas de los ilustrados. Por desgracia para la comprensión de estas cuestiones, raramente se enfrenta la mente humana con un problema tan sencillo como el de elegir entre dos caminos. La mente humana suele saltar ágilmente de unos a otros, hasta que su itinerario se torna verdaderamente laberíntico. La distinción que hemos establecido entre los adeptos a la doctrina del medio ambiente que confían en la transformación de éste por la acción de unos cuantos (filósofos, ingenieros, proyectistas, tecnócratas, *trust* de cerebros), y los que esperan que dicha transformación se efectúe mediante la acción de muchos, a través del proceso democrático de la mayoría de votos, es una distinción digna de hacerse, ya que nos permitirá realizar un primer movimiento de aproximación, especialmente en lo que al siglo XVIII respecta. Pero se hace necesario establecer aquí, por lo menos, otra sencilla diferenciación, que no coincide exactamente con la primera. Nos referimos a la existente entre los que creen que el nuevo medio ambiente ejercerá sobre el hombre corriente

una especie de coerción—que no dejará de ser, por el hecho de admitirlo con satisfacción y alegría, de un carácter parcialmente propenso a atar a todos los hombres en un grupo disciplinado—y los que creen que en el nuevo medio ambiente apenas existirán leyes e instituciones; que los hombres, bajo el nuevo orden, vivirán espontáneamente una vida a la altura de la Regla de Oro. Uno de esos puntos de vista es autoritario; el otro es libertario o anárquico.

En muchas cuestiones, los creyentes en el despotismo ilustrado adoptaron una posición autoritaria: para ellos, lo que era malo no era el *principio de autoridad en sí*, sino la *vieja autoridad*, la autoridad cristiana; la autoridad en manos de hombres diestros en la utilización de la razón ilustrada era algo perfectamente conveniente y hasta necesario. Sin embargo, muchos de estos hombres autoritarios sostenían que, en cuestiones económicas, los hombres de negocios debían disfrutar de una autoridad absoluta para dirigir sus propios asuntos, y que debían hallarse libres de las restricciones de la autoridad gubernamental o de la gremial. En realidad, lo que defendían, incluso en el terreno económico, no era la libertad para todos los individuos, sino simplemente la libertad para el empresario, para el industrial. Dentro del pequeño reino de la fábrica u otra empresa cualquiera tiene que existir esa organización, eficiencia y racionalización que tan de acuerdo está con el lado autoritario de la Ilustración. El mismo Robert Owen, que tan claramente expresó la teoría del medio ambiente, fué copropietario y director de una fábrica textil muy próspera, sita en New Lanark, en Escocia. Por aquellos días, New Lanark era una fábrica modelo, rodeada de limpios edificios, provista de excelentes condiciones para el trabajo y dotada del experimento favorito de Owen, consistente en el establecimiento de escuelas graduadas para los hijos de los obreros. Pero la "democracia industrial" no existía en New Lanark. La palabra de Owen era ley; Owen manipulaba el medio ambiente; Owen era el padre en un sistema paternalísimo.

Bentham proporciona un ejemplo aún más claro de un medio ambiente cuidadosamente formado desde arriba por una autoridad sabia y paternal. El principio básico de Bentham consiste en afirmar que los hombres buscan el placer y eluden el dolor (obsérvese la aparente similitud con conceptos de la física tales como el de la gravedad), y, puesto que eso es un hecho, debemos aceptarlo como un bien moral. El secreto de la acción del gobierno reside, pues, en ingeniar un sistema tal de recompensas y castigos, que el individuo se incline a efectuar aquello que social y moralmente sea deseable, porque suponga siempre para él más placer que dolor el obrar de esa manera; y porque una acción social y moralmente indeseable le acarree más sufrimiento que placer. En la realiza-

ción de sus cálculos, descendió Bentham a los detalles más insignificantes, clasificando, pesando y midiendo las distintas clases de placer y de dolor. Claro está que en su estimación de esos valores no fué más allá de lo que habría ido cualquier formal caballero inglés, bondadoso y filósofo. Su ética, como la de la mayoría de los occidentales en rebeldía contra el cristianismo, resultó ser de un cristianismo acabado. Pero Bentham no confiaba en la capacidad de las instituciones ordinarias de la sociedad para medir adecuadamente el dolor y el placer. De una u otra forma, la sociedad premiaba acciones que no producían el mayor bien al mayor número, y castigaba actos que producirían ese bien sólo con que dispusiesen de una oportunidad para ello. Mas la simple libertad no proporcionaría esa oportunidad. Los hombres como Bentham tendrían que poner manos a la obra de crear nuevos sistemas, de crear una nueva sociedad.

Así, pues, la razón nos dice que el crimen—el robo, por ejemplo—tiene que ser castigado, porque produce más dolor a la víctima y más temores y ansiedades a todos los que han conocido dicho robo (porque temen a su vez ser víctimas del mismo) que provecho proporciona al ladrón. Empero, la razón nos dice que la noción de pecado, condenación, penitencia y demás, en relación con el latrocinio, no son más que dislates. Es una simple cuestión de contabilidad la que nos ocupa. Debe cogerse al ladrón y castigarlo de forma tal, que el dolor producido por el castigo sobrepase ligeramente en su cerebro al placer (o provecho) experimentado por la comisión de su delito. Si el placer supera al dolor de un castigo muy ligero, el ladrón sentirá la tentación de repetir su crimen. Si el dolor supera en exceso al placer—si el castigo, como sucedía con las antiguas leyes penales de Inglaterra, es extremadamente duro—, el ladrón se considerará un *mártir*, un oprimido o un rebelde, pero no se conseguirá, de ninguna manera, su reforma. Y todo el propósito de la ley consiste en impedir la repetición del delito, reformando al criminal. Así, pues, el castigo debe hallarse en perfecta concordancia y armonía con el crimen.

Los detalles psicológicos a que desciende Bentham nos parecen hoy un tanto ingenuos, y completamente irrealizables sus minuciosos planes. Pero conocemos muy bien el espíritu reformador que encierran. Mucho de lo que Bentham y sus seguidores intentaron realizar para reformar las instituciones se halla contenido en los Códigos actuales. A nadie se le cuelga ahora por robar una oveja. No podemos alimentar las mismas esperanzas que tenía Bentham en los resultados decisivos de sus ideas; no obstante, seguimos utilizando muchos de sus métodos y seguimos cifrando muchas de nuestras esperanzas, por muy demócratas que seamos, en los cambios institucionales planeados desde arriba. El New Deal contenía

mucho de lo que el viejo Bentham pensaba. Los que se encuentran del lado de la libertad muestran una fisura más clara que los quo están del lado del autoritarismo. A través de todo el siglo se desliza una corriente de pensamiento, una especie de antinomianismo profano, que culmina tal vez en la obra del radical inglés William Godwin titulada *Political Justice* (1793). Godwin sostenía que los hombres obran mal sólo porque intentan hacer que otros obedezcan unas leyes fijas; si todo el mundo hiciese libremente lo que realmente quisiese hacer en todo momento—y si se hubiese despojado a todos de los prejuicios, del fanatismo y de la ignorancia—, entonces todo el mundo obraría de una forma razonable. Ningún hombre razonable perjudicaría a otro ni trataría de amontonar más bienes de los que pudiese usar, ni sentiría envidia por no poder realizar lo que otro hiciese. Tan lejos llevó Godwin esta doctrina de anarquismo filosófico, que puso reparos a la presencia de un director al frente de cada orquesta, por considerarla como una especie de injustificada tiranía sobre los músicos; dejándolos solos, los músicos coincidirían en un ritmo natural y ejecutarían mejor su trabajo que bajo la dirección de la batuta.

El anarquismo, incluso considerado como un ideal, ha parecido siempre una doctrina absurda a la mayor parte de los hombres, pero no por eso debemos considerarlo exento de importancia. En sus puntos extremos raya claramente con el límite de lo lunático, pero en muchos de sus aspectos menos extremistas constituye un ingrediente positivo. Como aspiración y como una especie de esperanza semiabandonada, ha tenido participación no sólo en la formación de distintos matices del socialismo, sino en la de nuestra propia democracia. En cuanto a ideal, se mantiene vivo, de una u otra forma, en nuestro mundo, tan sometido a toda clase de gobiernos.

Sin embargo, la mayoría de los adeptos a la libertad han emprendido un camino más trillado y con numerosas ramas, algunas de las cuales presentan una desconcertante manera de realizar virajes de 180 grados hacia la autoridad. Tendremos que examinar un poco más de cerca uno de los documentos más famosos en la historia de la filosofía política pura; el *Contrato social*, de Rousseau (1763). Este pequeño tratado ha sido objeto de discusión a lo largo de generaciones enteras. Algunos lectores lo consideran fundamentalmente como un documento a favor de la libertad individual, mientras que para otros está del lado del colectivismo autoritario, siendo uno de los antecedentes intelectuales del totalitarismo moderno.

En el fondo, Rousseau está luchando con el problema de la obediencia política. La primera parte de su obra y toda su disposición personal de ánimo se inclinan hacia lo que acabamos de

llamar anarquismo. "El hombre es libre al nacer—escribe en un vibrante párrafo—, y, sin embargo, está cargado de cadenas por doquier." ¿Por qué? Porque, responde Rousseau, ha tenido que cambiar el estado de naturaleza por el estado de civilización (no importa por qué ha tenido que dejar el estado de naturaleza; ya hemos observado muchas veces que no existe una respuesta lógica aceptable al problema del mal). En estado de naturaleza, el hombre no obedecía a nadie, o, si se prefiere, obedecía a sus propios caprichos y deseos. Ahora, en el estado de civilización, tiene que obedecer órdenes que sabe no emanan directamente de sí mismo. Si, por ejemplo, es un esclavo, tiene que obedecer a una persona que es su igual, lo que supone una experiencia degradante y desagradable, una experiencia verdaderamente antinatural e inhumana. Incluso en los grupos sociales existentes en el siglo XVIII tiene que obedecer leyes a cuya formación no contribuyó jamás, y tiene que obedecer a hombres en cuya elección como gobernantes no tomó la menor parte. ¿Dónde está la salida?

Seguramente ya ha observado el lector que Rousseau está intentando analizar los factores psicológicos de la obediencia y, al mismo tiempo, está tratando de persuadir a sus lectores de cuál es la obediencia buena y cuál la mala. Utilizando un paralelismo que acaso no hubiese aprobado él, pero que encaja perfectamente en nuestros días, podemos decir que los hombres no obedecen efectivamente ni siquiera en las cuestiones rutinarias de la política cotidiana, a menos que se hallen bajo la impresión de que no están obedeciendo a otra voluntad humana, como la obediencia del esclavo para con el amo, sino que están obedeciendo a una voluntad superior, de la que forma parte la suya propia. A esta voluntad la llama Rousseau la *voluntad general*. Para el nominalista declarado, la voluntad general no es, naturalmente, más que una mera ficción. Pero nadie puede tener una especie de participación emocional en cualquiera de esos grupos que van desde la familia a la nación, pasando por la Universidad, sin percibir una vislumbre de lo que Rousseau está buscando. La voluntad general de Rousseau es creada por el contrato social; el contrato social sigue el sistema hobbesiano, en el aspecto de que cada miembro de una sociedad entra en el contrato con todos los demás; sin embargo, el grupo resultante no entrega el gobierno a un monarca absoluto, como lo haría Hobbes, sino que trata a las autoridades gobernantes como simples agentes suyos, amovibles siempre que la voluntad general lo considere oportuno.

Pero ¿cómo se da a conocer esa voluntad general? Después de todo, se puede llegar al conocimiento de la voluntad de un individuo observando atentamente sus actos. Mas ¿quién ha visto o ha escuchado alguna vez a los Estados Unidos? ¿Qué sentido tiene

"la voluntad del pueblo americano" para los que no quieren dejarse engatusar por la metafísica idealista, sino que quieren ver, u oír, o captar, sea de una u otra forma? Vamos a ver: si en unas elecciones generales uno de los candidatos consigue el cincuenta y cinco por ciento de los votos emitidos, y el otro alcanza el cuarenta y cinco por ciento, ¿puede decirse que el candidato elegido representa "la voluntad del pueblo americano"? Pero si se elige al Congreso de una manera totalmente libre, ¿acaso no representan sus votos la voluntad del pueblo?

A la segunda pregunta hubiese respondido Rousseau con un rotundo no. Rousseau creía en la democracia directa, tal y como se practicaba en la antigua ciudad-estado griega o en un pequeño cantón suizo, y creía que un gran país como Francia no podía ser una auténtica comunidad con una voluntad general. La negación de que un país pueda ser un verdadero Estado no es más que una distorsión de la mente de Rousseau, un ejemplo interesantísimo de una devoción casi renacentista por las formas clásicas: algo que siempre han señalado los comentaristas de Rousseau, pero que es un hecho que, al fin y al cabo, no tiene una gran importancia. A la primera pregunta, admitiendo que hubiese aceptado que una nación de ciento cincuenta millones de habitantes fuese efectivamente una nación, Rousseau habría respondido de una manera ambigua que sí, siempre que el candidato que consiguió el cincuenta y cinco por ciento de los votos encarne realmente la voluntad general de los Estados Unidos; y que no, en el caso contrario. A menudo se ha interpretado deficientemente el pensamiento de Rousseau, atribuyéndole la defensa de la teoría según la cual la voluntad de la mayoría está siempre en lo justo y en lo cierto. En realidad, Rousseau no piensa tal cosa.

Tenemos que añadir una más a las expresiones de Rousseau, "la voluntad individual" y "la voluntad general"; esa nueva expresión es "la voluntad de todos". Cuando un grupo adopta una resolución cualquiera por medio del voto, o del aplauso, o haciendo resonar los escudos, como en Esparta, nos hallamos frente a la voluntad general, si la decisión es justa; mientras que, por el contrario, nos hallamos frente a la voluntad de todos, frente a la simple suma mecánica de la voluntad de los egoístas y los incultos, si la decisión adoptada es injusta. Pero ¿quién decide lo que es justo y lo que es injusto? Nos hallamos aquí en un punto al que ya habíamos llegado antes, un punto en el que muchos seres humanos se sienten irremediablemente perdidos. Está claro que lo justo y lo injusto no admiten la prueba del papel de tornasol. No puede efectuarse ninguna prueba científica *operatoria* para distinguir la voluntad general de la voluntad de todos. Rousseau escribe como si después de una amplia y libre discusión en el seno de un pequeño grupo, pongamos, por ejemplo,

en una reunión en una ciudad de Nueva Inglaterra, la decisión adoptada por mayoría de votos reflejase efectivamente el "sentido de la reunión", como si esa decisión fuese el ejercicio de la voluntad general. Pero no de una manera necesaria. La última es una prueba trascendental, una cuestión de fe.

Puede que el lector encuentre todo esto confuso y demasiado filosófico. Pero aunque se rehuse seguir a Rousseau a través de la metafísica de la voluntad general, se observará al menos que Rousseau está buscando una verdad profundamente psicológica. Rousseau hace notar que en el seno de una sociedad libre y democrática, aquellos que se habían opuesto, en principio, a la adopción de una medida cualquiera, la aceptan voluntariamente cuando comprenden con claridad que esa medida representa la voluntad general. Es decir, el cuarenta y cinco por ciento acepta los deseos del cincuenta y cinco por ciento como los auténticos deseos, a efectos prácticos, de la totalidad de la comunidad, del ciento por ciento. Aunque esto suene a sentimentalismo en los oídos de muchas personas deliberadamente endurecidas, no hay ninguna democracia viable, a menos que se produzca algo que se aproxime al proceso expuesto. Podemos no aceptar totalmente la elección del hombre al que nos opusimos, como representación plena y exacta de nuestra "voluntad individual"; pero si rechazamos rotundamente esa elección, nos convertimos en rebeldes, y si hay muchos que adopten esa misma postura, nos encontramos con una república latinoamericana bajo su peor aspecto caricaturesco, y en modo alguno con una democracia estable. Parece necesario para la estabilidad de cualquier sociedad libre la aceptación mental de algo parecido a lo que Rousseau quiere expresar con el término "voluntad general".

Sin embargo, es un poco más adelante donde nos hallamos con los aspectos más ambiguos de Rousseau. Al firmar (o al nacer en el seno de una sociedad, metafóricamente hablando) el contrato social, abandono mi natural y sencilla libertad y obtengo, en cambio, la enorme libertad de obedecer a la voluntad general. Si así no lo hiciese, estaría en rebelión contra lo justo, sería en realidad un esclavo de mi voluntad egoísta. En tal caso, forzarme a obedecer es concederme, de hecho, la libertad. Rousseau lo dice claramente:

> Para que el convenio social no sea una vana fórmula, debe contener, aunque sea tácitamente, el único compromiso capaz de dar fuerza al todo, a saber: que quienquiera que rehuse obedecer la voluntad general pueda ser constreñido a aceptarla por todo el conjunto de sus conciudadanos; lo que equivale a decir simplemente que puede hacerse necesario obligar a un hombre a ser libre...

Nos hemos apartado mucho de la predisposición libertaria con que emprendimos la marcha. Ahí está el argumento (o la metáfora) a disposición del que quiera defender la restricción de la libertad

individual. Ese razonamiento ha pasado, a través de varios intelectuales como Kant y Herder, a formar parte de las creencias generales del alemán, y ha sido utilizado, bajo una u otra forma, por las autoridades alemanas para justificar la obediencia. Esa concepción se les ha antojado siempre un poco peligrosa a los europeos occidentales y a los americanos, a quienes les ha parecido que se sacrificaba excesivamente al individuo en beneficio del Estado. El que Rousseau llevase su análisis hasta el punto de dotar a la voluntad general de un carácter soberano e inatacable, constituye un ejemplo interesante de hasta dónde puede llegar la mente humana cuando se pone a seguir la senda del pensamiento abstracto. Como persona, Rousseau fué un excéntrico, un individualista, un hombre cuyas objeciones sentimentales básicas a la presión ejercida por cualquier organización sobre el individuo le recuerdan a uno las formuladas por Thoreau; y no obstante, hele aquí como uno de los profetas de la moderna sociedad colectivista.

Detrás de las ambigüedades del *Contrato social* hay otra de aquellas distinciones polares que podemos analizar sobre la base de la experiencia de las gentes que vivieron en el siglo XVIII. El ardiente y joven partidario del movimiento de la Ilustración en los años de 1780 a 1790 no consideró sus ideas una a una, como estamos intentando hacer nosotros. Él estaba contra el orden establecido, contra los convencionalismos, contra lo que llamaba el error y la superstición; estaba por la Naturaleza, la razón, la libertad, el sentido común, por todo lo que parecía nuevo y esperanzador en este mundo progresivo. Pero ¿qué es lo que daba forma a lo nuevo, a las esperanzadoras y mejores cosas que habían de ocupar el lugar de las viejas? La fórmula que hemos encontrado hasta aquí es la razón, la manera de pensar empleada por Newton, la que estaban empleando los filósofos. Pero, a medida que va transcurriendo el siglo, empezamos a encontrarnos con nuevas palabras o con viejas palabras dotadas de un nuevo énfasis: la sensibilidad, el entusiasmo, la piedad, el corazón. La gran boga que alcanzó Rousseau después de 1760 dió al corazón, en relación con la cabeza, un lugar preponderante. Ya no será la razón el guía y el arquitecto del mundo nuevo; serán los sentimientos los que nos digan cómo trabajar juntos para edificar lo nuevo. La razón empieza a ser sospechosa:

> Si sólo la razón abstracta rige a la mente,
> en sórdido egoísmo confinada vive;
> muévese en un vértice, aislada y solitaria,
> y no siente otro interés que el suyo propio.

Dejaremos para los próximos capítulos las consideraciones sobre el movimiento romántico que, anunciado ya en el siglo XVIII por Rousseau y por escritores ingleses tales como Shaftesbury, vino a

ser uno de los elementos principales que formaron el criterio sobre la vida característico del siglo XIX. Para comprender a la Ilustración en su último período es necesario notar que este viraje hacia lo emotivo prestó a conceptos como el de la *naturaleza* una coloración totalmente distinta a la de la *naturaleza* de la máquina universal newtoniana. La Naturaleza ya no era lo concreto, lo ordenado, lo matemático: era lo que a la mayoría de nosotros nos sugiere todavía la palabra *naturaleza*, es decir, el mundo externo, intacto o tocado muy ligeramente por los hombres; la Naturaleza sin acicalamientos, indómita, salvaje, espontánea y completamente antimatemática. Este cambio fundamental de la Naturaleza clásica a la Naturaleza romántica nos sitúa frente a ciertas consecuencias de carácter político que el mismo origina.

Se puede sostener, con pleno derecho, que la dicotomía entre la razón y la emoción, entre la cabeza y el corazón, es uno de los clichés del mal pensar. El pensar y el sentir son actos inseperables de los seres humanos; nuestros pensamientos y nuestras emociones se funden en nuestras opiniones. No obstante, vale la pena hacer la distinción, aunque sólo sea para utilizarla como instrumento con que efectuar nuestro análisis. He aquí un magnífico ejemplo concreto, extraído de las postrimerías del siglo XVIII, y que implica un problema aún existente entre nosotros. Los economistas profesionales—que en aquel tiempo constituían un grupo establecido, dotado de una disciplina no por nueva menos respetada—estaban en condiciones de *probar* que la caridad que procuraba a los pobres un hogar y una familia propios era mala para todo el mundo, incluso para los beneficiarios de ella. Los argumentos de los economistas vinieron a reforzarse con la publicación, en 1798, de la obra de Malthus *Ensayo sobre el principio de la población*. Cuanto más se hiciese por aliviar la suerte de los pobres, más niños engendrarían, menos cosas habría para los obreros y peor sería la suerte de todos. Los utilitaristas se apoderaron de estas ideas y coadyuvaron a instaurar en Inglaterra un sistema de socorro por medio de hospicios, en los que se recluía a los que necesitaban de esa ayuda, separándolos por sexos. Digamos que esos hospicios no podían ser menos atrayentes. Siguiendo un proceso de pensamiento lógico, se podía haber llegado a dejar que los hombres se muriesen de hambre, si no podían ganarse la vida; pero el Occidente no ha llevado jamás hasta sus últimas consecuencias ni siquiera la lógica de sus economistas.

No vamos a debatir si el razonamiento de los economistas sobre esta materia está o no está de acuerdo con el significado de la *razón* según nuestra propia tradición. La cuestión estriba en que ellos aseveraban estar siguiendo a la razón, y sus adversarios aceptaban ese aserto. Estos adversarios suyos venían a decir algo parecido a lo siguiente: "No podemos ver el fallo en vuestra cadena de razona-

mientos. Acaso viviese mejor la especie humana si se desarraigase a los incompetentes. Pero no podemos aceptar vuestra argumentación. Sentimos mucho la suerte de los pobres. Sabemos que no os asiste la razón, porque sentimos que estáis equivocados. Tal vez los pobres sean holgazanes, torpes, incompetentes; pero..." Y así podría seguir desarrollándose indefinidamente la defensa, que, aun cuando la efectuase el más puro partidario del corazón, iría a parar ciertamente a la argumentación, al razonamiento; es decir, se puede defender a los pobres desde el punto de vista de que tienen derecho a vivir bien, o sosteniendo el criterio de que si son pobres es porque no han tenido nunca una oportunidad de no serlo (argumento del partidario de la doctrina del medio ambiente). O podría exponerse el razonamiento, como lo hizo Robert Owen, de que elevar el nivel de vida de los pobres es elevar la demanda por la producción industrial en masa, y hacer posible un desarrollo económico progresivo y firme. Pero el argumento básico sigue en pie: lo que nosotros *sentimos* es que el trato del hospicio es cruel.

Ahora bien: aunque sea hablando en líneas generales, los partidarios de la cabeza se inclinaban, en las postrimerías de la Ilustración, del lado del despotismo ilustrado, de la planificación, de la autoridad; los partidarios del corazón se inclinaban del lado de la democracia, o, por lo menos, del lado de la autodeterminación en manos de una clase media numerosa, de la espontaneidad *natural* y la libertad individual. Pero, según hemos hecho observar más arriba, al contrastar el pensamiento con el sentimiento, estas dos tendencias a que nos acabamos de referir no se hallan separadas de una manera absoluta, sino que se combinan en distinto grado para formar nuestras actitudes políticas.

Esta dificultad viene desgarrando desde hace mucho tiempo a ese tipo de norteamericano que denominamos *progresivo* o *liberal*. Respaldado por la tradición democrática de su país, se inclina visiblemente a confiar en el pueblo, a permitirle tomar decisiones tras una discusión libre, a dejar expresar esa cualidad de estar en lo justo que poseen los hombres ordinarios cuando se reúnen en grupos. Le gustaría creer en las gentes, confiar en su juicio. Por otra parte, su razón, respaldada por las costumbres intelectuales americanas, le dice que el hombre de la calle es supersticioso, tiene aficiones mezquinas, es incapaz de pensar objetivamente sobre ninguna cosa un poco complicada, está guiado por impulsos carentes de generosidad y de atractivo. Intentemos de nuevo la concreción a través de un ejemplo. Al liberal le gustaría creer que unos cuantos políticos conservadores perversos, hombres ricos e intelectuales extraviados, son responsables de la suerte de los negros en el Sur; pero hay algo que le está diciendo que el auténtico enemigo de los negros son todos los blancos en masa y especialmente los blancos pobres. Partiendo de

ahí, puede argumentarse que el hombre blanco pobre teme al negro por motivo de las instituciones económicas. Aun siendo así, tiene que formularse, al tratar de un problema específico, la siguiente pregunta: ¿Confío o no en la sabiduría y en la buena voluntad del hombre corriente? No está seguro de la respuesta. La causa de su vacilación se encuentra en raíces históricas muy profundas, que llegan, cuando menos, hasta el período de la Ilustración.

LA ILUSTRACIÓN Y LA TRADICIÓN CRISTIANA

Las ideas de la Ilustración—tanto si surgieron de la cabeza como si lo hicieron del corazón, o de ambos actuando de consuno—corroían claramente las instituciones existentes. Si se conviene en que, según el aforismo de Bacon, "la sutileza de la naturaleza supera en mucho a la de los sentidos y el entendimiento", se verá claramente que cualquier intento humano de pensar sobre las instituciones sociales tiene forzosamente que simplificarlas. Y así resulta de ello un modelo concreto, o un plano, comparado con el cual la realidad es siempre más compleja, y, por consiguiente, menos perfecta a los ojos de muchos pensadores. O, hablando en términos más sencillos: casi todo el mundo puede pensar en un modo de hacer las cosas mejor que el que se está realizando en ese momento—la administración de un club, un sistema educativo, el adiestramiento de un equipo de fútbol, la administración de un departamento gubernamental—y puede señalar, desde un punto de vista crítico, las imperfecciones existentes en lo que se está haciendo. Especialmente si el crítico sostiene que todas las cosas humanas deben llevarse a cabo con la precisión y la claridad del mejor razonamiento matemático, si se ha empapado de Descartes, de Newton y de Locke, puede resultar tal crítico el más devastador que imaginar cabe con respecto a todo lo que ocurre, incluso en nuestros propios días. En el año 1750 podían encontrarse, tal vez, más ineficiencias, irregularidades y reminiscencias irracionales de la Edad Media que ahora. No sólo os parecería irracional la doctrina de la Trinidad, sino que vuestro celo reformador se sentiría ofendido por el hecho de que una medida de capacidad o el valor de una moneda variasen de una ciudad a otra.

En realidad, la reputación de "críticos destructivos" de que disfrutan los pensadores del siglo XVIII es un tanto exagerada. Y, más específicamente todavía, se les acusa de excesiva devoción por el pensamiento abstracto, a expensas de la atención a los detalles empíricos. Desde que la Revolución francesa entró en colisión con el mundo civilizado por sus violencias, se puso de moda en los círculos conservadores, y hasta en los círculos populares, culpar a los filósofos del siglo XVIII de haber destruído con sus críticas al

viejo régimen, y no haber dejado nada que lo reemplazase. Las pasiones y las imperfecciones de los seres humanos reales, descuidadas por los filósofos del siglo XVIII en su preocupación por los derechos del hombre abstracto, llenaron aquel vacío. Fué Edmundo Burke quien inició el ataque contra los filósofos de la Ilustración, arrastrando tras de sí a muchos escritores del siglo XIX, tales como Taine, que censuró a la Revolución francesa su *esprit classique* simplificador y abstracto. El ingenio popular resumió la cuestión de una manera nítida:

C'est la faute à Voltaire,
C'est la faute à Rousseau.

(¡La culpa es de Voltaire,
La culpa es de Rousseau!)

No podemos entrar ahora en el fondo de esta enojosa cuestión, que se ha convertido en uno de los debates clásicos sobre el lugar que ocupan las ideas en la historia y sobre la relativa eficacia del pensamiento de los filósofos del siglo XVIII. Hoy nos sentimos inclinados a poner en duda el que sus escritos hayan podido debilitar a una sociedad, fuerte y bien organizada en otros aspectos; más que causas primarias, tendemos a considerar esos escritos como *síntomas* de una desintegración social. Pero no puede haber duda alguna de que sirvieron para enfocar la mente de los hombres y para unirlos frente a unas aflicciones y cuitas que, de otra forma, no hubiesen dado lugar más que a protestas esporádicas y ocasionales. Los filósofos de la Ilustración agudizaron en los hombres el sentimiento del agravio, al situarlos constantemente frente al concepto de lo justo y de lo injusto, frente a una *Weltanschauung* que dignificaba e intensificaba esos agravios.

Lo que ahora debe preocuparnos es una cuestión verdaderamente importantísima, un problema al que no podemos dar respuesta cumplida: ¿en qué modo se relaciona esta perspectiva universal de la Ilustración del siglo XVIII con la del cristianismo tradicional? Sería muy sencillo responder afirmando que ambos son idénticos, o, por el contrario, que son diametralmente opuestos. Respuestas semejantes se han dado en ocasiones. A los hombres que, como Burke y José de Maistre, centraron su atención en la doctrina del siglo XVIII acerca del carácter naturalmente bueno y razonable del hombre, considerándola como una herejía de primer orden, la Ilustración les parece en el fondo tan anticristiana como pudo serlo en boca de anticlericales violentos tales como Holbach y Helvetius; pero para hombres como los socialistas cristianos del siglo XIX, nuestros clérigos liberales contemporáneos de América —John Haynes Holmes, por ejemplo—, la Ilustración es una prolongación, una superación de lo que se proponía ser el cristianis-

mo. De nuevo nos encontramos con la complejidad de la verdad. La actitud universal de la Ilustración, de la que los americanos somos los principales herederos y representantes, contiene elementos cristianos y anticristianos mezclados en un todo que, en lo que a actitudes universales respecta, ofrece un carácter de novedad.

Al llegar a este punto hay que hacer al lector una advertencia. A veces se aplica con excesiva ligereza el calificativo de escépticos a hombres como Voltaire, a los escritores de la gran Enciclopedia francesa y a esa actitud general que hemos llamado Ilustración, lo que no es, ni más ni menos, que una utilización indebida del vocablo. El temperamento del siglo XVIII no es escéptico; es anticlerical, positivista, y hasta con ribetes de materialista. Pero los filósofos, aunque no creyesen en el cristianismo tradicional, creían en su propio y nuevo mundo. Está claro que los grandes grupos humanos, incluso los de los intelectuales, no son jamás escépticos. El escepticismo no es nunca una especie de movimiento de masas; la Ilustración fué un movimiento de masas intelectual de considerable alcance. Hay una pequeña corriente de auténtico escepticismo filosófico que nace en los griegos y sigue su curso adelante hasta que se deseca en la Edad Media; esa corriente vuelve a fluir en la época del Renacimiento, y produce en Montaigne al más famoso y al más encantador de los literatos indecisos.

Hubo en el siglo XVIII un celebérrimo filósofo profesional, el escocés David Hume, que llevó el dilema cartesiano sobre el pensamiento y la materia a un punto en el que realmente se inició el escepticismo. Hume fué uno de los adversarios más corteses de la revelación—sus ataques contra los milagros constituyen todavía una de las armas más importantes en el arsenal del anticristianismo—y del deísmo o "religión natural". Pero en esta actividad suya disfrutaba de abundante compañía. Donde se muestra más original es en sus objeciones acerca de la verdad—en el sentido de una certeza fija, absoluta y metafísica—de las generalizaciones a que han llegado los hombres de ciencia. La razón, así como nuestros sentidos, tiene para Hume un carácter subjetivo o, al menos, en forma no definitivamente verificable, es un trasunto de la realidad. Hume, al igual que otros muchos que dudaban de la capacidad mental de los hombres, encontró un terreno más firme sobre el que asentar la vida en este mundo en las costumbres, los hábitos y las tradiciones. Terminó, pues, adoptando una postura singularmente opuesta a la de su tiempo: la de un hombre que creía en lo viejo en lugar de lo nuevo. Se expresa como uno más de aquellos filósofos; su estilo tiene la impronta del siglo XVIII y es el suyo un reconocimiento singularmente desapasionado del papel de las pasiones en los actos humanos. En el fondo, Hume no es tanto un escéptico como un racionalista un poco cansado.

Apenas necesitamos repetir lo que hemos traído a colación al hablar de otras cuestiones afines. El espíritu de la Ilustración es hostil a la religión cristiana organizada. "El sacerdote ha sido hostil a la libertad en todos los países y en todas las épocas. Es siempre aliado del déspota, cuyos abusos estimula, a cambio de la protección dispensada a los por él cometidos." Thomas Jefferson utiliza aquí desde luego la palabra "sacerdote" en un sentido general, para indicar a cualquier ministro de la religión. Su afirmación no tiene en modo alguno un carácter extremado, sino que más bien se halla situada en el centro de un espectro que va desde el "comámosnos algún jesuíta", de Voltaire—y aun hay extremos más feroces que éste—, hasta la "religión natural" o deísmo de católicos declarados como Alexander Pope. Donde con mayor claridad se manifiesta el carácter corrosivo de las Ilustración es en sus ataques contra el cristianismo.

Sin embargo, antes de adentrarnos en el problema clave de qué es lo que queda del cristianismo en el movimiento de la Ilustración, y hasta qué punto sobrevive el cristianismo en esta moderna fe, debemos observar que entonces, como ahora, muchos grupos cristianos siguieron las viejas sendas, a veces contraatacando activamente y valiéndose de la prensa y del público; otras, llevando una vida sosegada y no mancillada por las nuevas formas. La literatura del siglo XVIII en Occidente se vuelca abrumadoramente del lado de la nueva Ilustración; todos los nombres que recordamos, desde Bayle y Voltaire a Jefferson y Paine, están del lado de los atacantes. Pero, a lo largo de todo el siglo, pequeños grupos, como el de los monjes bolandistas, prosiguieron sus trabajos sobre la vida de los santos; verdadera obra de historiadores piadosos, llena de espíritu crítico; las iglesias establecidas continuaron educando y prestando los servicios normales y cotidianos. Durante estos años siguieron observando las normas del cristianismo tradicional las masas y un buen número de los miembros de la clase media y de la aristocracia.

En Inglaterra, en sus colonias americanas y en Alemania surgió, en el seno de los movimientos metodista y pietista, una nueva forma del protestantismo, desprovista en absoluto de inclinaciones racionalistas. Esos movimientos tenían un carácter evangélico en su deseo de traer la paz a la tierra y de hacer las obras de Dios; en última instancia, y como en los tiempos modernos han hecho tantísimos cristianos, dirigieron sus miradas hacia metas de tipo humanitario; pero conservaron lo esencial del ultraterrenismo de la tradición cristiana, y sus puntos de vista sociales y políticos no tenían nada de revolucionarios. Podemos abrir, ciertamente, un paréntesis para fijarnos en un ejemplo de las peligrosas, aunque sugestivas, generalizaciones que pueden derivarse de la historia del inte-

lecto, a saber, que historiadores como Lecky y Halévy han sostenido que la popularidad de que disfrutó el metodismo entre las clases más bajas de Inglaterra fué un factor estabilizador que las desvió de la actitud revolucionaria que se extendió a las masas en Francia.

En una palabra, que nos encontramos en el siglo XVIII—como ha sucedido casi siempre en el mundo occidental—con esa amplitud de opinión y esa diversidad de criterios que tan características son de nuestra cultura. Diversidad y amplitud que parecen crecer a medida que nos acercamos a nuestra propia época, pues a las viejas ideas organizadas en viejos grupos siempre se les están sumando otras nuevas. Y así es muy poco lo que muere, y eso que muere necesita mucho tiempo para desaparecer por completo. Se dice que hay todavía en Inglaterra gentes que creen seriamente que el legítimo heredero del trono de la Gran Bretaña es un miembro de la casa de los Estuardo, desposeído definitivamente de la corona en 1688. La Ilustración, cuyo sentido estamos tratando de penetrar, no es, pues, una creencia totalmente nueva que suplante a una creencia totalmente vieja. Más bien constituye una serie de experimentos, ideas y actitudes viejas y nuevas; otro, y muy importante, ingrediente en lo que le ha de parecer al desesperado amante de la paz y la sencillez el guisado—el picadillo—de la cultura moderna.

Puede apreciarse la sutileza que encierra el problema de plantearse hasta qué punto es cristiana la Ilustración, comparando las actitudes que adoptan Santo Tomás de Aquino y Adam Smith con respecto a la Naturaleza y la ley natural. Vale la pena formular esta comparación, porque, a primera vista, y de acuerdo con las fórmulas convencionales, es muy fácil afirmar que Adam Smith, que es uno de los progenitores del *laissez-faire* económico, se encuentra en el polo opuesto al de la economía autoritaria del justo precio, de la prohibición de la usura y del resto de las fórmulas medievales para las relaciones económicas. Claro está que sería necio sostener que entre Santo Tomás y Adam Smith no existen diferencias. Pero Smith no es un anarquista, un creyente en la bondad natural del hombre. Establece numerosas condiciones, incluso para esa especie de libertad económica de que debe disfrutar el hombre de negocios y que constituye la columna vertebral de su sistema; Smith no aceptaría una libertad de comercio que fuese tan lejos como para dejar a un país sin sus propios recursos necesarios en tiempos de guerra. Las objeciones que presenta a ciertos controles económicos se refieren a aquellos que a su juicio son contrarios a la Naturaleza, y el peor de todos ellos, el que constituía el vicio central del sistema mercantilista objeto de sus ataques, es el monopolio, el control artificial que el capitalista o un grupo de

capitalistas pueden establecer, al amparo de las leyes, sobre un producto cuyo precio, por el juego natural de la oferta y la demanda, estaría a un nivel tan ventajoso para la sociedad como cabe en este mundo de sudores y estrecheces.

Smith, como Santo Tomás, cree en un "justo precio"; y cree, lo mismo que Santo Tomás, en que, detrás del proceso aparentemente caótico del vender y el comprar individuales, existe un orden natural al que los hombres debieran conformarse. Si no se conforman es porque en el fondo, según Smith y Santo Tomás, ciertos hombres intentan perversamente trastocar el orden natural en beneficio de sus mezquinos intereses. Pero el orden natural está ahí, y el que los hombres aprendan algún día a conformarse a él es una autorizada esperanza cristiana. Cierto es que para Santo Tomás la naturaleza prescribía ciertos controles sociales, que a veces llegaban hasta el de la fijación de los precios, y que Smith repudiaba muy específicamente. Ambos doctores creen en una *vis medicatrix naturae*, una fuerza curativa de la Naturaleza; y discrepan sobre la cantidad de ayuda que la Naturaleza necesita y sobre el mejor modo de administrar esa ayuda. También discrepan, pero no de una forma tan absoluta como parece a primera vista, sobre la naturaleza de la Naturaleza. Pero lo que constituye para ambos el elemento antinatural de mayor consideración es el monopolio, a través del cual un individuo o un grupo de individuos pueden controlar un mercado, en forma tal que obtienen beneficios personales de una situación de escasez artificial.

No existe límite para los paralelos formales que pueden establecerse entre el cristianismo tradicional y la Ilustración, ya que los dos representan esfuerzos realizados y compartidos por muchos hombres y mujeres para dar una especie de conjunto sistematizado de respuestas a los grandes problemas; los dos son sistemas de valores morales, de fines y medios, o, si se prefiere, ambos son religiones. En la obra de Carl Becker *La ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII*, el autor pone de relieve con mucha habilidad esos paralelismos. La principal idea de Becker consiste en que la fe de la Ilustración posee una escatología tan definida como la de los cristianos, y un paraíso que se presenta como la meta de nuestras luchas terrenas. La ciudad celestial del siglo XVIII ha de estar, ciertamente, en este mundo; pero lo importante es que se halla en el futuro, en un futuro próximo para hombres como Condorcet, es cierto; pero no al alcance de la mano todavía. Los hombres han de disfrutar de ella en carne y hueso (pero recordad que la resurrección de la carne y el disfrute del cielo forman parte de la doctrina cristiana). No es nada provechoso intentar descubrir los detalles concretos de la vida a llevar en el esperado cielo. Acaso el paraíso de la Ilustración sea más carnal, menos espiritual que el de los

cristianos. Pero la parte esencial de cada uno de ellos reside en la ausencia del mal, en la falta de contratiempos y calamidades; tanto el alma como el cuerpo son felices en los dos paraísos. Para muchos cristianos—para los cristianos más espirituales—lo dicho no sea tal vez más que una caricatura de su paraíso. El suyo es un éxtasis indescriptible, y no una mera negación. Sin embargo, como sucede con todos los fines de carácter místico, el suyo puede parecerle a un espectador, a un hombre de este mundo, un fin que subyuga y elimina todo lo que hace a la vida digna de vivirse. Y para la mayoría de los cristianos el cielo no es, seguramente, más que una vaga dicha, un cesar en la lucha, un dejar de querer y desear.

La salida en ambas creencias está determinada por un poder superior al de cualquier hombre solo. Los hombres deben comprender y adaptarse a los designios de este poder—en realidad, así tienen que hacerlo, si desean conseguir la gloria—, pero no pueden alterar sus designios. Es decir, que ambas religiones, la del cristianismo y la de la Ilustración, son deterministas. Y aun cuando ambas son deterministas, las dos templan en la práctica su determinismo para el individuo con una ética de la lucha por lo bueno y contra lo malo que, por lo menos, deja al individuo la ilusión de la libertad personal. La gracia cristiana tiene su paralelo en la razón filosófica; la redención cristiana, en la Ilustración filosófica. Hasta en cuestiones tales como las de la organización y los ritos, no es preciso ir muy lejos para encontrar el paralelismo existente entre ambas. Con claridad meridiana se ve esto en los primeros años de la Revolución francesa de 1789, cuando los clubs jacobinos, que encarnaban la nueva fe, copiaron, casi caricaturescamente, las prácticas religiosas de los cristianos: había himnos republicanos, procesiones, ágapes, catecismos y hasta un "signo republicano de la cruz". Uno de los ejemplos más notables de las reminiscencias de las formas religiosas lo ofrecen esos deístas declarados que practicaron la oración, como hicieron, en efecto, en ciertas ocasiones. Después de todo, el quid de la cuestión acerca del dios relojero de los deístas está en que ese dios ha puesto en marcha el universo según la ley natural y le ha dejado a continuación abandonado a sus propios recursos. Las preces que se elevasen a semejante dios tal vez parezcan particularmente ineficaces; pero ese dios se transforma con toda facilidad, en el corazón de los patrióticos jacobinos franceses, en un dios vengador.

Sin embargo, lo más notable que el cristianismo tradicional y esta nueva creencia de la Ilustración tienen en común, es la sensación de que el hombre no está mal colocado en este mundo; que, en cierto sentido, es éste un mundo concebido para que el hombre viva bien en él, y que aunque hay algo en el hombre—el pecado

original, para los cristianos; la ignorancia, para el hombre ilustrado del siglo XVIII—que le impide alcanzar una vida buena en este mundo, puede, no obstante, realizando un serio esfuerzo moral o intelectual, ponerse en armonía con este elemento bueno de los designios que rigen el universo, con Dios, con la Providencia o con la Naturaleza. Tanto el cristianismo como la fe de la Ilustración son creencias perfeccionistas intensamente activas; las dos se proponen purificar las cosas, y hacerlo siguiendo casi el mismo camino; ambas se proponen fines éticos esenciales, la paz, ciertas satisfacciones corporales moderadas, la colaboración en lo social y la libertad en lo individual, una vida sosegada pero no anodina; y ambas tienen similares conceptos del mal—la crueldad, el sufrimiento, la envidia, la vanidad, el egoísmo, el amor propio, el orgullo, es decir, toda la extensa lista que tan perfectamente conocemos—, del que extraen más partido que del bien, ya que las dos son creencias de carácter combativo.

Hemos de conservar, no obstante, el equilibrio. Si la fe de la Ilustración es una especie de cristianismo, una excrecencia surgida del cristianismo, es, desde el punto de vista del cristianismo histórico de la Edad Media, una herejía, una deformación del cristianismo; y desde el punto de vista del calvinismo, una blasfemia. La fe de la Ilustración no da cabida lógicamente a un dios personal accesible a la plegaria humana, un dios no sujeto por ninguna de las limitaciones ni de las reglas que los hombres descubren cuando se estudian a sí mismos y el medio en que se desenvuelven. No admite lo sobrenatural por encima de lo natural. Debido en parte a su estrecha alianza con las ciencias naturales y con el pensamiento abstracto en general, la fe de la Ilustración tiende a ser más racionalista que el más extremista de los cristianos racionalistas; tiende a hacer imposible la mística entrega de la experiencia cristiana. No hay que equivocarse en este punto; no se trata de la diferencia entre el cristianismo "emocional" y el "frío" racionalismo; la fe de la Ilustración ha recibido ciertamente en su seno elementos emocionales muy fuertes, y numerosos racionalistas son gentes de mucho sentimiento; la diferencia consiste en la *cualidad* de la emoción y, hasta cierto punto, en su objeto. Aunque el término es un tanto anticuado y simple, podéis empezar a formular esa diferencia si creéis que la Ilustración está menos concorde con las emociones del *introvertido* que el cristianismo.

Y es muy importante que el paraíso de la Ilustración se halle en la tierra..., en el futuro; pero en la tierra. La Ilustración hizo suya la doctrina del progreso, con su corolario de la perfectibilidad humana. Ahora bien: desde un punto de vista suficientemente remoto, puede mantenerse que, tanto el cristianismo como la Ilustración, se han preocupado mucho acerca del lugar del hombre en la

historia; que ambos tienen sus filosofías de la historia y que los dos proporcionan los medios para conseguir un fin dichoso. Pero la doctrina del progreso simplifica y acelera, al menos en la forma que tuvo en el siglo XVIII, la peregrinación moral del hombre; subraya con mucha fuerza el aspecto material del progreso; y, sobre todo, espera que el progreso venga de la liberación de los seres humanos, naturalmente buenos y razonables, de las restricciones de la ley, de la tradición, de los convencionalismos, de la autoridad y de la mayor parte de la que el cristianismo tradicional había edificado durante diecisiete siglos. En esta doctrina de la bondad natural del hombre radica, a los ojos del cristianismo tradicional, la herejía fundamental de la Ilustración. Su consecuencia lógica es la anarquía filosófica, la abolición de todas las restricciones externas sobre la conducta del individuo. Como ya hemos dicho, ningún movimiento importante del siglo XVIII se propuso realmente la anarquía como un objetivo práctico. Pero en el pensamiento más progresivo o democrático se conservó la tendencia a considerar que el individuo está equivocado y el grupo en lo cierto, que la libertad es un bien en sí misma y que la disciplina es un mal en sí misma o que, en el mejor de los casos, es innecesaria.

La Ilustración prometió el paraíso en la tierra por medio de un proceso que significaba para el individuo una liberación "natural" de las fuerzas expansivas y los apetitos existentes en el mismo, y no por medio de la abnegación y de la disciplina interna. Al menos, éste es el lado fácil, optimista y vulgar de la Ilustración, el extremo de la Ilustración, el aspecto inmoderado del que podemos aprender algo acerca de sus debilidades y de sus peligros. No todos los ilustrados fueron tan ingenuamente optimistas; a pesar de todo, la Ilustración no vino a prometer sangre, trabajo, sudor y lágrimas. Más adelante veremos lo que le sucedió al sueño de la Ilustración durante los días turbulentos que siguieron a aquellos fervorosos y esperanzados tiempos de la utopía, durante las revoluciones americana y francesa.

XII

EL SIGLO XIX

I

EL DESARROLLO DE LA COSMOLOGÍA

Fué tal el optimismo de los primeros días de la Revolución francesa, que muchos intelectuales creyeron que en adelante ya no habría historia. Para ellos, la historia había existido como un simple registro de las luchas y del lento progreso habidos a través del sufrimiento. Ahora el sufrimiento había llegado a su fin, habíase alcanzado la meta y ya no habría necesidad de historia, puesto que no se producirían luchas ni cambios. El cielo no tiene historia. Comoquiera que fuere, el pasado con sus horrores había sido vencido y nadie necesitaba que se lo recordasen de nuevo. La Humanidad emprendía otra vez la marcha. Y Condorcet se sintió obligado, por consiguiente, a presentar sus excusas por recurrir a la historia al explicar el progreso humano:

> Todo lo que nos rodea proclama que hemos llegado a una de las mayores revoluciones de la especie humana. ¿Hay algo más idóneo para iluminarnos sobre lo que debemos esperar de esa revolución, para procurarnos una guía segura en medio de estos movimientos, que un estudio de las revoluciones que precedieron y prepararon ésta? *El estado actual de la ilustración humana nos garantiza que esta revolución será una revolución feliz;* pero, para ello, ¿no es precisa la condición de que podamos usar de toda nuestra fuerza? Y con objeto de que la dicha que esta revolución promete pueda ser conquistada a un precio menos oneroso, que pueda extenderse más rápidamente sobre un espacio mayor, que pueda ser más completa en sus resultados, ¿no tenemos que estudiar en la historia de la mente humana qué obstáculos debemos temer todavía y de qué medios disponemos para remontar esos obstáculos?

El autor de este pasaje murió unos meses después de haberlo escrito, probablemente por suicidio, o tal vez por simple agotamiento, en la prisión de uno de los suburbios de París, que fué vuelto a bautizar durante la Revolución con el nombre de Bourg-Egalité: Ciudad de la Igualdad. Miembro moderado de la Convención, trataba de eludir las proscripciones en masa que los extremistas triunfantes habían decretado contra sus enemigos los moderados (véase nuestra cita del relato de Tucídides sobre acontecimientos análogos ocurridos en Corfú dos mil trescientos años antes,

páginas 90-91). Por aquel entonces, el mundo occidental acababa de iniciar lo que habría de transformarse en una guerra mundial de veinticinco años, guerra a la que incluso la virtuosa, aislada y flamante República de los Estados Unidos de América habría de ser arrastrada en 1812. Aquella guerra fué la más costosa y sangrienta de cuantas hasta entonces había sufrido la especie humana.

No podemos entrar aquí en el curso de la Revolución francesa, que en sus repercusiones no fué meramente francesa, sino occidental. Tanto para sus realizadores como para sus enemigos, fué un campo de experimentación de las ideas de la Ilustración. Aquí se puso en práctica de un modo efectivo el experimento de abolir el viejo y nocivo medio ambiente y de dar vida a otro nuevo y bueno. El experimento desembocó en el reinado del Terror, en Napoleón y en una guerra sangrienta. Era claro que algo había fallado. Sin embargo, los dirigentes intelectuales de la Humanidad no extrajeron, en manera alguna, la simple conclusión de que las ideas que estaban detrás del experimento eran totalmente erróneas. Extrajeron, cierto es, muchas otras conclusiones, que han facilitado la comprensión de gran parte del contenido de los siglos XIX y XX. En los capítulos siguientes estableceremos a grandes rasgos una división entre los que, aunque descontentos con la Revolución, continuaron alimentando—con las vacilaciones propias de la respetable clase media—las ideas básicas de la Ilustración; los que combatieron a estas ideas como fundamentalmente falsas, y los que las atacaron, al menos desde el punto de vista de su incorporación a la sociedad del siglo XIX, considerándolas como correctas en lo fundamental, pero falseadas, o no realizadas, o no llevadas lo suficientemente lejos. Utilizando la terminología empleada en la política, hablaremos de los puntos de vista del centro, de la derecha y de la izquierda.

AJUSTES Y ENMIENDAS EN LA NUEVA COSMOLOGÍA

La doctrina del progreso siguió constituyendo en el Occidente la firme base de la creencia que caracteriza en su conjunto al siglo XIX. En realidad, en la cosmología que se había desarrollado parecía aún más firme esa doctrina que en el mismo siglo XVIII. La especie humana iba mejorando de situación, siendo más dichosa, y en este mundo no había límites para este proceso. Dentro de poco tendremos que ocuparnos de los valores y de las normas concretas de dicho proceso. Hemos de notar que si los trágicos acontecimientos de las guerras y de las revoluciones a finales del siglo XVIII parecían un indicio de que el progreso no era algo ininterrumpido, de que no era una curva ascensional suave y regularmente trazada, en el período de relativa calma que va desde 1815 a 1914 hubo

abundantes pruebas materiales para confirmar la creencia en un progreso, tal vez un tanto irregular y desigual—especialmente, en el campo de la moral—, pero muy claro y distinto.

En primer lugar, la ciencia y la técnica continuaron experimentando un avance al parecer ininterrumpido. Hemos llegado a un punto en la historia de las ciencias donde apenas es necesario pergeñar ninguna clase de crónicas. A finales del siglo XVIII la "nueva química" de Lavoisier habíase transformado, pura y simplemente, en la química moderna, aunque el propio Lavoisier sufrió la misma suerte que Condorcet durante la Revolución francesa. La geología había llegado también a su mayoría de edad, y la palabra *biología*, según el lexicógrafo francés Littré, se usó por primera vez en el año 1802. Aunque quedaba mucho por hacer todavía en el campo de las ciencias biológicas, lo cierto es que por el año 1800 se habían sentado ya los cimientos de las mismas, especialmente en lo que a los estudios taxonómicos y morfológicos respecta. Antes de mediados del siglo, Auguste Comte había formado su célebre lista de las ciencias por orden de su dominio sobre los materiales a su disposición y por su grado de "madurez" o su perfección. Las ciencias más antiguas eran, a su modo de ver, las más completas, ya que el material que las componía era de más fácil manejo. Iban desde las matemáticas y la astronomía hasta la biología y la psicología, pasando por la física y la química. Las "ciencias de la vida" no eran todavía, ni siquiera para Comte, lo que habían de llegar a ser con el tiempo. Hay una con la que da fin a su lista, una ciencia que aún no había nacido, pero que estaba concebida, al menos, en la ambiciosa mente de Comte y a la que bautizó—en una mezcla de latín y griego que ha ofendido siempre a los amigos del clasicismo—con el nombre de *sociología*. La ciencia del hombre había de ser la ciencia que coronase todo el edificio.

Es más importante para nuestro propósito observar que este crecimiento de las ciencias fué acompañado por un crecimiento de los inventos y de las empresas industriales necesarios para hacer una utilización adecuada de aquéllas. Así se fortaleció una actitud que los occidentales empezaron a adoptar a comienzos del siglo XVIII, una mentalidad propicia a todos los adelantos y que esperaba toda clase de mejoras materiales: viajes cada vez más rápidos, ciudades cada vez mayores, mejores cañerías, una alimentación más variada y abundante... Además, estas mejoras no estaban reservadas a unos cuantos privilegiados; eran mejoras que todo el mundo, hasta los más humildes, podía esperar compartir algún día. Había un orgullo común por todas estas realizaciones, una esperanza colectiva de que siguiesen adelante, mensurable y estadísticamente; actitud que los americanos consideramos a veces, de una manera un tanto provinciana, como típicamente nuestra, cuando es una actitud

típica de todo el mundo occidental a partir de la llamada Revolución Industrial. Había gentes emprendedoras, tanto en Inglaterra como en el Occidente medio. La Liverpool inglesa era una ciudad tan nueva, desde todos los puntos de vista, como su homónima transatlántica de Ohio. Las cosas se multiplicaban en torno a uno, por doquier, en el mundo occidental. Sea o no eso progreso, lo que sí se puede afirmar es que el hecho de la creciente capacidad humana para producir bienes útiles resaltaba con tanta fuerza que nadie podía dejar de verlo.

En segundo lugar, se podía afirmar plausiblemente que, a mediados del siglo XIX, se estaba produciendo también un progreso moral y político. En el período que va desde 1815 a 1853 no hubo en Europa ninguna guerra importante y sólo se produjeron las guerras coloniales de turno. La esclavitud había sido abolida en las colonias inglesas y estaba a punto de serlo en los Estados Unidos. Los siervos fueron manumitidos en Rusia. Toda suerte de causas buenas, que abarcaban desde la templanza hasta la castidad, parecían hallarse en pleno progreso y desarrollo. Herbert Spencer pudo alimentar la esperanza de que las mujeres se elevasen pronto por encima del empleo de los cosméticos. Se valoró, o al menos se protegió, la vida humana en una forma desacostumbrada hasta entonces. Los deportes violentos, los castigos crueles ya no conseguían interesar al público en el Occidente. Aquella conducta humana que es un exponente del horror que se tenía a las brujerías todavía en el siglo XVII, un horror que adoptó algunas de sus formas peores en el moderno Massachusetts, parecía ya imposible que se diese en ninguna parte del mundo occidental en 1850.

En la obra de los biólogos se encuentra la gran contribución del siglo XIX a la doctrina del progreso. Es Darwin quien cosecha merecidamente la mayor parte de la fama; pero justo es reconocer que, durante varias generaciones, toda una cadena de trabajadores había estado edificando las ideas de la evolución orgánica. La investigación geológica puso en evidencia que la vida en nuestro planeta había tenido existencia durante un dilatado período de tiempo, durante miles y—cuando se obtuvieron pruebas de ello—millones de años. Los restos fósiles parecen demostrar que los organismos más móviles y de estructura nerviosa más complicada, como los vertebrados, vinieron a la existencia relativamente tarde, y que las primeras formas de la vida fueron, hablando en términos generales, las más simples. Leyendo el testimonio grabado sobre las rocas, parecía como si la vida hubiese ido ascendiendo, a través del tiempo, por una escala en cuya cúspide se encontrase el hombre. Así, pues, ya en las postrimerías del siglo XVIII flotaba en el aire—el aire que respiraban los intelectuales—la idea de la evolución orgánica. El progreso había ido desde la concha marina

hasta el hombre. Darwin, como Newton, reunió en una teoría asequible al hombre de cultura corriente una masa de hechos y de teorías derivadas de minuciosos estudios.

No es éste, de ninguna manera, el lugar adecuado para intentar realizar un análisis de las teorías de la evolución de Darwin. Para el profano, que es el que nos preocupa, estas teorías querían decir algo parecido a esto: todos los organismos vivos se hallan en continua lucha con los de su propia especie y con los de otras, para obtener el alimento y el espacio que les permitan subsistir. En esta lucha por la existencia, los organismos mejor dotados para conseguir abundantes alimentos y otras condiciones que les permitan desarrollar una existencia superior son los que disfrutan en conjunto de una vida mejor y más prolongada, conquistan y emparejan con los elementos más capaces y sexualmente más atractivos de su especie, y engendran una descendencia tan bien dotada como ellos mismos. Esa adaptación es, en el fondo, una cuestión de suerte al nacer, ya que los organismos se reproducen en gran cantidad y en esa reproducción la progenie varía muy poco y, aparentemente, al azar: uno es un poquitín mayor, o un poquitín más fuerte, o posee cierto músculo excepcionalmente bien desarrollado, y así sucesivamente. Como estas afortunadas variantes tienden, no obstante, a perpetuarse en la descendencia, se va formando toda una familia, toda una especie, que está mejor dotada para triunfar en la lucha por la vida que aquella de la que procede. El organismo al que llamamos *homo sapiens* ha evolucionado de esa forma a partir de los primates. El hombre ha surgido de esta lucha como el supremo triunfo de la evolución. Aunque muy lentamente, ese proceso sigue desarrollándose de una manera constante. El hombre, con su cerebro, su postura erecta y su mano es evidentemente en la hora actual el hijo predilecto de ese proceso cósmico que es la Evolución; pero a semejanza de lo sucedido, según nos indican los documentos geológicos, con otros organismos, el hombre puede caer como cayó el dinosauro, y ser reemplazado por un organismo más apto. Tal fué, concisamente expuesto, el darvinismo popular de los victorianos.

Así, pues, las ideas de Darwin no tienen precisamente un carácter muy optimista. Pero para la mayor parte de los que las aceptaron están llenas de esperanza. Parecía estar totalmente claro que lo que se llama progreso tiene una existencia tan real como lo que se llama gravedad, dando la sanción de las ciencias naturales a las ideas morales y políticas, como lo habían hecho las ideas de Newton un siglo y medio antes. Es cierto que, con la publicación, en 1859, del *Origen de las especies*, estalló uno de los mayores conflictos que existen entre la religión y la ciencia. La obra de Darwin, especialmente cuando fué difundida extensamente por algunos

de sus discípulos, les pareció a numerosos cristianos, no un simple conflicto con una interpretación literaria del libro del Génesis, sino la negación de que el hombre sea en modo alguno diferente a otros animales, excepto en que el desarrollo puramente natural de su sistema nervioso central le ha permitido pensar simbólicamente, tener ideas normales e *inventar* a Dios. Ese conflicto no ha muerto totalmente todavía. En nuestros tiempos—por lo menos, entre los intelectuales—parece que está adoptando otra forma, la de una lucha entre dos antagonistas: el humanismo y las humanidades, por un lado, y la ciencia, por otro.

Nuestro interés principal, sin embargo, no se centra en la lucha sobre cuál es el lugar del hombre en la Naturaleza, tal como se llevó a cabo esa lucha en el siglo XIX; ni siquiera se centra en la guerra declarada entre la ciencia y la teología. La influencia de la obra de Darwin se extendió a la esfera de la filosofía, de la economía y, en realidad, a la esfera de las nacientes ciencias sociales. Más adelante volveremos a encontrarnos con esa influencia. Observemos aquí que la evolución orgánica, tal como la expusieron Darwin y sus seguidores, fué ciertamente un proceso lento, lentísimo, de manera que toda la historia, desde Homero a Tennyson, en comparación con todo el tiempo transcurrido a partir de los primeros fósiles cámbricos, viene a ser como unos minutos en relación con una semana. La lucha por la existencia y todo el arsenal de las ideas darvinistas estaban muy lejos de apuntar a un futuro de paz, de cooperación y de ausencia de sufrimientos y fracasos. En una palabra, las implicaciones del darvinismo en el terreno de la moral y de la política parecen hallarse más bien en contra que a favor de la esperanzada tradición de la Ilustración, que insistía en la posibilidad de un *rápido* cambio hacia lo mejor. Sin embargo, los resultados de todo el proceso parecían extraordinariamente alentadores, y es muy probable que Herbert Spencer estuviese simplemente expresando el punto de vista del europeo y del americano corrientes, cuando escribió que la disciplina de la Naturaleza es "un poco cruel con objeto de ser muy bondadosa". La evolución no sólo se les antojaba a quienes en ella creían algo que proporcionaba una explicación de la forma en que había tenido lugar el progreso, sino algo también que prestaba claramente a ese progreso cierto carácter de inevitabilidad y de bondad.

Además, había manera de reconciliar incluso los aspectos más ásperos de la lucha por la vida de la teoría de Darwin con las tradiciones humanitarias y pacifistas de la Ilustración. Se podía considerar la lucha por la existencia entre los organismos inferiores como un tanto sublimada entre los seres humanos. La "roja Naturaleza, toda colmillos y garras", podía parecerle a cualquiera, y especialmente al próspero hombre de negocios de la ciudad, que se

había transformado en una Naturaleza de carácter pacífico y cooperativo en los cultivados campos de la Inglaterra victoriana. Los hombres competían ahora en el terreno de la productividad y en el de la ética, y no en las crudas luchas de la guerra. Otra interpretación, no desprovista de peligros para el optimismo de la Ilustración, consideraba la lucha darvinista, trasplantada a la vida humana, como una lucha entre grupos organizados, especialmente entre naciones-estados, y no—por lo menos, primariamente—como una lucha entre individuos dentro de esos estados. En el seno de esa organización, de ese *organismo político*, como gustaban de llamarlo tales pensadores, prevalecía la cooperación y no la competencia. La competencia era entre Alemania e Inglaterra, por ejemplo, y no entre los habitantes de cada uno de esos dos países. Casi todos los publicistas germanos del siglo, desde Fichte a Treitschke, favoreciendo interpretaciones de esta especie, incluso antes que se desarrollasen las ideas darvinistas. Sus implicaciones, como el extremado nacionalismo en que se basan, son rotundamente hostiles a toda la doctrina del siglo XVIII, y no una mera modificación de ésta.

Sin embargo, la mayoría de los hombres cultos del siglo XIX consideraron la teoría de la evolución darvinista como un elemento clarificador y como la confirmación de la doctrina del progreso, que venía a fortalecer su herencia de la Ilustración. Pero es probable que coadyuvase, a medida que avanzaba el siglo, a afianzar en su imaginación las ideas, cada vez más poderosas, de la superioridad nacional o racial. Es extraordinariamente difícil analizar la relación existente entre las ideas del racionalismo y los ideales de la Ilustración. La Ilustración sostenía que todos los hombres son iguales, que todas las diferencias, tales como las del color, son superficiales, y no afectan en nada a la capacidad humana para asimilar la cultura y llevar una vida buena; la Ilustración adoptaba, por consiguiente, un punto de vista absolutamente cosmopolita. El siglo XIX cayó en la trampa de las doctrinas nacionalistas, traicionó a sus predecesores intelectuales del período de la Ilustración y permitió el desarrollo de ese nacionalismo particularista del que todavía estamos sufriendo las consecuencias.

Entiéndase bien que el contraste existente entre el cosmopolitismo y el nacionalismo descansa sobre ciertas ideas generales de los filósofos del siglo XVIII y otras, de carácter opuesto, sustentadas por escritores del siglo XIX; encarnado todo ello, por así decirlo, en la oposición existente entre Lessing, escribiendo su *Nathan el Sabio*, en contra de los prejuicios raciales, y Gobineau, escribiendo su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*, en defensa de esos mismos prejuicios. En la práctica hay muy poca diferencia en las relaciones internacionales, en la moralidad internacional, de las dos

épocas. La guerra era el recurso final en los dos siglos, y la diplomacia no era más virtuosa en uno que en otro. Ni siquiera es cierto que la profesión de los diplomáticos del siglo XIX tuviese un carácter más noble que la de sus predecesores.

El nacionalismo no es en el fondo más que una forma importante que ha adoptado en nuestra moderna cultura occidental el sentimiento de pertenecer a un núcleo nacional. Esa cultura ha disfrutado, desde sus comienzos en la antigua Grecia, de una riquísima vida colectiva, que abarca desde la familia hasta un grupo católico tan extraordinariamente importante como fué la Iglesia de Roma en la Edad Media. Uno de estos numerosos grupos se ha apoyado firmemente sobre un área territorial, política y administrativa, y sobre ese tipo de sentimientos que se reflejan en la expresión *madre patria*. Sería extraordinariamente útil para el estudiante aprovechado de la historia y de las ciencias sociales, dedicarse al análisis—desde el punto de vista de la amalgama de las ideas, de los sentimientos y de los intereses—de este sentimiento particular de lo nacional en una serie de regiones distintas y opuestas en el espacio y en el tiempo: la Atenas del siglo V, por ejemplo, la Roma imperial, la Francia de Juana de Arco, la Francia de Voltaire, la Francia de la Tercera República. El investigador encontraría incuestionables diferencias—en cuanto a la intensidad y a la pureza del sentimiento de pertenecer al grupo nacional—en la distribución de estos sentimientos entre las clases sociales, en la extensión e intensidad de sentimientos hostiles para con otros grupos nacionales (grupos extraños), y así sucesivamente.

También hallaría semejanzas. Es necesario afirmar esto vigorosamente, pues el nacionalismo no es algo nuevo que surja repentinamente, ni un villano o un demonio que brote de la cultura de la Ilustración que, a no ser por él, hubiera sido completamente progresiva, democrática y pacífica. El nacionalismo es una forma secular de pensar y de sentir que, como resultado de los primeros tres siglos formativos de la moderna era occidental (1500-1800), se ha enfocado y concentrado sobre ciertas entidades territoriales. Estas entidades no están fijadas de una manera absoluta, aunque la mayoría de ellas han mostrado una firmeza relativa a través de nuestros tiempos modernos, como Francia, por ejemplo, o como Irlanda, para designar a una nacionalidad *oprimida*. No existe ni una sola prueba externa de la nacionalidad. El idioma constituye generalmente una prueba adecuada, pues la política de los que gobiernan las modernas naciones-estados se ha orientado en el sentido de dotar a todos los miembros de cada grupo nacional de esa unidad evidente que la comunidad de lenguas proporciona. En los países bilingües, como Bélgica y el Canadá, existe una clara tensión que no se encuentra en otros países, como Holanda y Austra-

lia, por ejemplo. Suiza sigue siendo un ejemplo clásico y casi único de un estado plurilingüe, admitido por todo el mundo como una verdadera nación, como la madre patria de todos sus habitantes.

La nación se ha formado a través de un juego complejísimo de relaciones humanas durante muchos años, y, frecuentemente, durante muchos siglos. A los modernos liberales les agrada insistir en que no hay una base física ni psicológica para el nacionalismo, en que no existen características *nacionales* innatas, ya sean de carácter psíquico o somático, excepto en lo que respecta a esa distribución fortuita, pero no anormal, que se da entre los individuos que forman naciones tales como Francia, Alemania o los Estados Unidos. Ni los franceses nacen con una habilidad innata para hacer el amor, ni los ingleses vienen al mundo provistos de un indestructible respeto por la ley y de un acabado sentido común para la política, ni los alemanes son por necesidad rubios ni tienen un innato sentimiento de respeto a la autoridad. Todo esto muy bien puede ser cierto; pero la educación y otros muchos, y más poderosos, moldeadores del sentimiento y de la opinión humanos han actuado durante muchos años para convencer a las gentes de que los rasgos nacionales son hechos de la vida. El nacionalismo puede muy bien que sea un producto del medio ambiente y no de la herencia; pero tan difícil como cambiar los rasgos físicos puede resultar el intentar modificar un medio ambiente cultural formado durante un largo período de evolución histórica.

El nacionalismo se vió, indudablemente, fortalecido—y de hecho recibió su característica forma moderna—como resultado de las ideas de la Ilustración y de sus interacciones mutuas con ese complejo de relaciones humanas que recibe el nombre de Revolución francesa. Tal vez pueda decirse, quizá en términos más abstractos de lo que convendría, que las ideas de Rousseau sobre la soberanía popular, la democracia y la voluntad general se tradujeron a la realidad política como justificación de la soberana nación-estado. Ya hemos señalado que, tras el lenguaje racionalista del *Contrato social*, de Rousseau, hay un sentimiento de voluntad colectiva que trasciende de las limitaciones nominalistas puestas a la razón del siglo XVIII; un sentimiento según el cual el todo político es mayor que la suma de sus partes; un sentimiento al que se ha calificado, y no injustamente, de místico. Especialmente centrado sobre un grupo nacional determinado, este sentimiento místico viste la idea de la nacionalidad con el ropaje de los símbolos y de los ideales profesados por todos sus miembros. El nacionalismo ha sustituído, a los ojos de sus fanáticos adeptos, al cristianismo, y, frecuentemente, a todas las demás formas organizadas de la vida social. Sin duda alguna, para el hombre corriente el nacionalismo no es

más que una de las varias creencias que se albergan junto con otras, efectiva, aunque ilógicamente, en su cerebro y en su corazón (en una asociación que, además de ilógica, ofrece las características de que algunas de esas creencias, como, por ejemplo, el cristianismo y el patriotismo nacional, puedan encerrar ideales éticos mutuamente incompatibles). Nunca se ponderará bastante la importancia del lugar que el culto de la nación-estado ocupa en el corazón de muchos de los hombres modernos occidentales y el papel que desempeña en sus relaciones conscientes con los grupos extrafamiliares.

Respecto a la religión de la madre patria, puede establecerse, de una manera aún más concreta, el paralelismo religioso que trazamos en el último capítulo entre el cristianismo tradicional y la "ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII". En lugar de una vaga Humanidad necesitada de superación; en lugar de las abstractas ideas de "libertad, igualdad y fraternidad", nos encontramos aquí con una unidad territorial definida y organizada, con todas las ventajas que proporciona el apoyo del poder político. Desde los mismísimos comienzos de su vida se puede adoctrinar a los ciudadanos de manera tal que se identifiquen emocionalmente con la suerte del grupo nacional. El ceremonial de que se rodea a la bandera, los himnos, las lecturas reverentes de textos patrióticos, la glorificación de los héroes o santos nacionales; la reiteración con que se insiste sobre la misión del país; la fundamental armonía que se pretende hallar entre la nación y el sistema entero del universo, todo esto es tan familiar para la mayoría de nosotros, que—a menos que seamos unos cruzados internacionalistas en favor de un estado mundial, o de cualquier otro medio que asegure la paz universal—ni siquiera nos damos cuenta de que existe. Pero si se quiere calibrar hasta dónde ha llegado esta religión nacionalista, incluso en los Estados Unidos, donde no está estimulada por el sentimiento de la opresión nacional ni por la ambición de tierras que no poseemos, léase el fascinante capítulo que sobre el culto a Lincoln ha escrito Ralph Gabriel en su obra *El curso del pensamiento democrático americano*. Y se encontrará que los hombres han llegado realmente a elevar sus preces al difunto Lincoln.

El nacionalismo es, pues, una de las formas operantes que revistieron en el mundo de la realidad las nuevas doctrinas de la soberanía popular, del progreso y de la perfectibilidad del hombre. El nacionalismo es congruente con muchos de los elementos constitutivos de la moderna vida colectiva de Occidente. Desde el punto de vista psicológico, es congruente con la subida al Poder de una clase media que carecía de la experiencia cosmopolita y del conocimiento personal que de otras tierras tenía la nobleza; una clase para la que la devoción abstracta del intelectual por toda la Hu-

manidad estaba fuera de su alcance; una clase para la que la nación estaba siempre dispuesta a proporcionar las satisfacciones de la "propia estimación unificada" (que tal es la tosca definición que del patriotismo hizo el humanitario inglés Clutton-Brock). El nacionalismo es perfectamente congruente con los hechos característicos de la organización económica, tanto al principio como en el comedio de la Revolución industrial. Los fanáticos de la interpretación económica de la historia han explicado el nacionalismo, al igual que las demás fases por que han atravesado las relaciones humanas, como el resultado de la organización económica de los medios de producción en las primeras etapas del moderno capitalismo industrial. Si, apoyándose en estas manifestaciones, alguien se siente como iluminado por las mismas y considera que lo de Waterloo fué un conflicto entre el capitalismo inglés y el francés, es muy probable que nada de lo que aquí lea le apee de ese criterio. Desde nuestro punto de vista, los provechos que se pueden obtener a través de la nación organizada como unidad económica—provechos que continuamente se trata de aumentar en el marco de la nación-estado, por medio de toda suerte de disposiciones, las cuales van desde la unificación de pesas y medidas hasta la protección de la enseñanza nacional en el comercio colonial—, esos provechos, repetimos, y lo que en sí implican, reforzarán lo que llamamos nacionalismo, pero no lo "explican". Finalmente, el nacionalismo se adaptó, en líneas generales, a la cosmología usualmente optimista del siglo XVIII, al infiltrarse esta cosmología en el cerebro del occidental de cultura media del siglo XIX. Donde con más nitidez parece que se presenta esta adaptación, donde mejor parece encajar con las esperanzas de la Ilustración, es en la obra de Mazzini, el nacionalista italiano. Para Mazzini, la nación era un eslabón esencial en una cadena que podía describirse como individuo-nación-Humanidad. Si todos los grupos que se sienten naciones fuesen libres, no habría dificultades ni estallarían guerras entre ellos. El que los italianos distinguiesen con su odio a los extranjeros se debe solamente al hecho de que la Italia de principios del siglo XIX se hallaba bajo la dominación extranjera y estaba dividida en pequeñas unidades artificiales. Una Italia libre no haría jamás la guerra ni alimentaría odios. Como dijo Mazzini:

> Lo que es cierto para una nación es igualmente cierto para varias naciones. Las naciones son los individuos de la Humanidad. La organización nacional interna es el instrumento con que la nación cumple su misión en el mundo. Las nacionalidades son sagradas y están constituídas providencialmente para representar, dentro de la Humanidad, la división o distribución del trabajo en beneficio de los pueblos, así como debe organizarse la división y la distribución del trabajo dentro de los límites del Estado, para el mayor beneficio de todos sus ciudadanos. Si no se proponen ese

objeto, son inútiles y caen. Si persisten en el mal, que es el egoísmo, perecen, y no se vuelven a levantar, al menos que hagan penitencia y retornen al bien.

Estas ideas tienen un cierto tinte de irrealidad en pleno siglo XX, cuando los hombres con un temperamento idealista y un temple de cruzados semejante al de Mazzini son raramente nacionalistas, excepto, tal vez, en las tierras que se hallan todavía sujetas al dominio imperialista de Occidente. Pero existe una manera de reconciliar al nacionalismo con los ideales liberales cosmopolitas. En una forma atenuada, el francés o el inglés medio probablemente hicieron un arreglo semejante: los hombres están destinados en definitiva a ser iguales y hermanos, y, en tanto que eso se consigue, los hombres de nuestra nación pueden dirigir al resto de los menos civilizados a la conquista de mejores cosas. Pero se podía empujar con más facilidad al nacionalismo a efectuar un ataque contra las ideas de la Ilustración que a realizar la reforma de las mismas. Las distintas clases de nacionalismo que exaltaban a unos grupos nacionales a la condición de amos, mientras confinaban a todos los demás a la de esclavos, o que se proponían poblar toda la tierra con uno de los grupos elegidos, una vez llevada a cabo la oportuna eliminación física de todos los demás, no estaba en consonancia con los ideales del siglo XVIII. De todos estos nacionalismos anti-Ilustración, la variedad germana que culminó recientemente en el nazismo es la más conocida y la que estuvo más cerca del triunfo.

El darvinismo, según hemos hecho notar, fortaleció en el pensamiento popular la fe en el progreso terrenal, acomodándose con bastante presteza a la actitud optimista de la Ilustración con respecto a las posibilidades humanas. El nacionalismo podía acomodarse también, al menos en obras teóricas como las de Mazzini, a la idea de un mundo pacífico de hombres libres viviendo racionalmente en medio de una mutua tolerancia o, mejor aún, en medio de un recíproco amor. Existe, sin embargo, una tercera e importante corriente en la vida intelectual y emocional del siglo XIX, que presenta problemas mucho más difíciles en relación con las actitudes dominantes en la "Edad de la prosa y de la razón". Empero, ni siquiera esta corriente—el gran movimiento de revulsión contra la cultura del siglo XVIII, llamado "romántico", que es una de las actitudes más características de los albores del siglo XIX—representa una ruptura rotunda con la Ilustración en la amplia perspectiva de la historia occidental, sino que constituye, en su mayor parte y en sus efectos sobre las actitudes de los hombres y mujeres corrientes respecto de los grandes problemas acerca de las actividades del hombre sobre la tierra, una continuación de la Ilustración.

Primero, no existe duda alguna sobre el hecho de que la generación de principios del XIX consideraba a sus antecesores con un desprecio superior al que usualmente sienten los hombres de cualquiera de las modernas generaciones de Occidente hacia la inmediatamente anterior. El joven empapado de Wordsworth compartía todo el desprecio de éste para con un escritor como Pope, el cual le parecía superficial, afectado, prosaico y nada poeta. El joven francés de 1816, tal vez nacido en el exilio y hecho ya un ardiente católico, sentía un profundo disgusto por su anciano abuelo, que fué un impenitente volteriano, un enemigo irreconciliable de los curas y un amante de la buena conversación, de los buenos alimentos y de las malas mujeres. Aquí nos encontramos realmente con una reversión en el orden acostumbrado de las generaciones, como parece producirse de una manera menos pronunciada a mediados del siglo XX: la joven generación ve en la antigua los vicios de la disolución y la indisciplina.

Para decirlo de una forma más abstracta y utilizando los términos convencionales de la historia de la cultura, al clasicismo o neoclasicismo del siglo XVIII le sucedió el romanticismo de principios del XIX; al materialismo, nominalismo o atonismo de la Ilustración les sucedieron el idealismo y esa importancia concedida a la plenitud de lo orgánico, propios de las postrimerías del siglo XIX; al deísmo, al ardiente ateísmo, al esporádico escepticismo y al anticlericalismo frecuente del siglo XVIII les sucedió esa resurrección de lo cristiano que tan amplia difusión tuvo en el siguiente siglo. En una palabra: el movimiento hacia el gusto romántico constituye uno de los ejemplos clásicos de la rapidez con que se producen algunos cambios en muchos períodos de la cultura.

No queremos negar la realidad de este cambio ni el valor que tiene su examen, al que se ha dedicado una gran atención, especialmente por parte de los estudiantes de literatura. Las diferencias que existen entre un cuadro de Watteau y un cuadro de Delacroix, entre un poema de Boileau y un poema de Lamartine, entre una iglesia barroca y una iglesia neogótica, son diferencias reales e importantes. Aún más importante es el cambio, en el terreno de la filosofía, de una posición nominalista a una realista o, siempre que no se tome excesivamente en serio el término, de una filosofía de "mente dura" a otra de "mente blanda". Ya nos hemos encontrado con esta fundamentalísima dicotomía filosófica en los tiempos de la Grecia antigua. Como la mayoría de los dualismos, éste se rompe en un número desconcertante de variables ante un análisis detenido. Sin embargo, no deja de tener su utilidad. Tenemos que hacer una pausa momentánea para bosquejar las fases intermedias entre la filosofía cerebral del siglo XVIII y la filosofía cordial del siglo XIX.

La índole del pensamiento del siglo XVIII en el extenso campo de la epistemología puede inquirirse en Bentham, que acaso esté situado en el lado extremo, pero que es de una claridad especial. Para él, los objetos de la percepción sensible son tan reales que no vale la pena discutir sobre ellos. En cuanto a las relaciones humanas, nuestros sentidos nos indican la existencia de seres humanos, nuestra propia existencia y la de los demás. Eso es todo lo que hay. Todo ser humano es un individuo, un átomo social. Cualquier agrupación de esos individuos no es justamente más que esa agrupación de individuos, sin más complicaciones; expresiones tales como "la voluntad general", "el alma de la nación" y otras parecidas no son más que pretenciosas necedades. Ningún grupo puede sentir, ni pensar, ni hacer lo que un individuo. El todo no es casi ni siquiera la suma de sus partes. El todo (recuérdese el nominalismo medieval) es en este caso una ficción, una ficción conveniente, pero una construcción mental, en definitiva.

El movimiento que se aleja de esta posición considérase corrientemente que ha comenzado con el filósofo alemán Kant, cuyas obras fueron escritas en la segunda mitad del siglo XVIII. Kant es un filósofo profesional muy difícil de entender y que probablemente sea el más típico y representativo de los filósofos para las personas de cultura media de hoy. En lo que vale la distinción, Kant es probablemente, por temperamento y por las influencias que sobre él operaron, un idealista, un pensador de mente blanda. Pero, como Adam Smith en otra esfera, no es, en modo alguno, un extremista. Así como fueron los discípulos del siglo XIX de Adam Smith los que extremaron las doctrinas del individualismo económico, así son también ciertos discípulos de Kant, como el alemán Hegel, ya de principios del siglo XIX, los que se manifiestan como idealistas declarados. Kant, a pesar de su vaguedad y su prolijidad típicamente germanas, a pesar de estar tan claramente del lado de los ángeles, es un hijo de la Ilustración. A Kant le desasosegó ese proceso de desarrollo lógico, concebido por Hume, que va del dualismo cartesiano del espíritu y la materia al escepticismo sobre la conformidad de la razón humana con su mundo externo. La tarea que emprendió concretamente fué la de rescatar la certidumbre filosófica, y lo hizo a satisfacción de mucha gente. En resumen: convino con Hume en que las percepciones sensibles *(Sinnlichkeit)* y el entendimiento *(Verstand)* sólo podían proporcionarnos juicios contingentes, mudables e inseguros. Pero encontró en la razón *(Vernunft)* la certidumbre que buscaba. Vió a la razón bajo dos aspectos: *la razón práctica*, que nos dice, y de una manera infalible, a través de nuestra intuición moral, lo que es justo y lo que es injusto en una situación determinada, y *la razón pura*, que, de una forma u otra, establece juicios válidos allí en donde

el cálculo ordinario fallaría. Es obvio que la distinción entre *Verstand* y *Vernunft* es del mismo tipo que la existencia entre *dominium* y *proprietas*, o entre *sustancia* y *accidente* (véase página 189), esto es, una distinción hecha sobre criterios diferentes de los que el científico emplea, probablemente diferentes también de los que utiliza el sentido común, y diferentes, desde luego, de los que usa el nominalista.

La palabra *Vernunft* tuvo una magnífica carrera en todo un linaje de filósofos germanos, desde Kant a Hegel, pasando por Fichte y Schelling. Podemos centrar aquí nuestra atención en Hegel, que es el más conocido de todos ellos, y que, en muchos aspectos, constituye un representante muy típico de los mismos. La *Vernunft* de Hegel es una comunicación procedente del espíritu universal, del inmanente y casi spinozista Dios o Suprema Realidad que rige al mundo. Ahora bien: a juzgar por uno de sus principios más citados, el de que lo real es racional y lo racional es real, tropezó con una dificultad que ya se les había presentado antes a otros idealistas. Su compatriota de finales del siglo XVII Leibnitz había llegado a la conclusión, tan ásperamente combatida por Voltaire en *Candide*, de que éste tiene que ser el mejor de todos los mundos posibles. Ya hemos observado que el problema del origen del mal es un problema bastante escabroso para el teólogo que afirma la existencia de un Dios todopoderoso, infinitamente sabio e infinitamente bueno. Sin embargo, estos filósofos no son realmente teístas, ni siquiera deístas, a pesar de que utilicen mucho la palabra Dios; afirman la existencia de un principio, de un espíritu (algo que está fuera del alcance de los sentidos de los hombres), que es, por así decir, la fuerza que mueve a todo el Universo, desde el simple ratoncillo al hombre. Pero tropiezan con una dificultad muy semejante a la que se les presentó a los teólogos: el espíritu no tiene más remedio que hacer lo que hace, y, por consiguiente, sea eso lo que fuere, es justo o no sería nada en absoluto. Este argumento resulta muy ofensivo para muchos hombres, y, frecuentemente, incluso enojoso para el pensador que lo utiliza.

Hegel no era un fatalista, sino un alemán patriota que deseaba que algunas cosas de este mundo fuesen diferentes; quería, por ejemplo, que se diese de lado a las modas francesas y que se estimase un poco más las alemanas. Venció sus dificultades lógicas —o creyó haberlas vencido—haciendo actuar a su espíritu universal históricamente, en el tiempo, sobre un plano perfecto, pero no estático. Ese proceso, que fué dado a conocer más ampliamente por Carlos Marx, discípulo en parte de Hegel, recibió el nombre de *dialéctica*. El espíritu presenta una tesis, la de la libertad griega, por ejemplo. Esa tesis da origen, de una u otra forma, a otra diametralmente opuesta, antitética, la del despotismo oriental, la *anti-*

tesis de la libertad griega, de acuerdo con el ejemplo expuesto antes. Tesis y antítesis, encarnadas en los apetitos y deseos humanos, entran en colisión y libran una serie de tremendas luchas previstas por el Espíritu universal. De esas luchas surge finalmente la *síntesis*, que, en este ejemplo, es la *libertad disciplinada* de los alemanes. He aquí un modelo, un tanto inexacto, de las ideas y métodos de Hegel; inexacto, ya que trata de hechos concretos que, para la mayoría de nosotros, no están realmente iluminados por lo que lo están a los ojos de Hegel:

> El diamante es el típico cristal de la tierra en el que todos los ojos se deleitan, reconociéndolo como el hijo primogénito (síntesis) de la luz (tesis) y de la gravedad (antítesis). La luz es abstracta, una identidad completamente libre; el aire es la identidad de lo elemental; la identidad subordinada es la pasividad con respecto a la luz, y ésta es la transparencia del cristal, mientras que el metal, en cambio, es opaco, porque en él lo individual se concentra en una existencia para sí, por medio de un elevado peso específico.

La síntesis no es un compromiso entre la tesis y la antítesis, no es un promedio de la diferencia existente entre ambas, sino una cosa nueva y flamante que nace de una lucha alborozada. Es cierto que, según parece, Hegel creyó que el Estado prusiano, en su madurez pedagógica, era el final del proceso, la síntesis perfecta. Pero lo que tiene importancia para nosotros es señalar que incluso el idealismo filosófico formal, que tiende a dar predominio a lo estático sobre lo dinámico, a lo inmutable sobre lo mudable, pareció tenerse que acomodar en este siglo XIX a los fuertes sentimientos existentes acerca del tiempo, los procesos, los cambios, el progreso, la evolución.

Más importante que los detalles de esta filosofía idealista es para nosotros el hecho de su éxito. Desde comienzos del siglo, esa filosofía ejerció su dominio en Alemania. En Inglaterra, y especialmente en los círculos académicos, fué venciendo gradualmente la resistencia ofrecida por la fuerte tradición del empirismo británico, y a finales del siglo, T. H. Hren, Bradley y Bosanquet, todos ellos idealistas, eran los más destacados de los filósofos profesionales. En los Estados Unidos, el eco del idealismo de Josiah Royce resonó en cientos de cátedras y púlpitos. El idealismo había invadido incluso Francia, ese país de lógica prudente y sencilla, donde el lenguaje no podía distinguir fácilmente entre *Verstand* y *Vernunft*. Naturalmente que, en un siglo de tanta libertad intelectual como fué el XIX, ninguna escuela filosófica podía llevarse el gato al agua. Florecieron diversas formas del materialismo, del positivismo, del pragmatismo y de otras filosofías de mente dura, hecho al que no escapó siquiera Alemania. El pensador inglés Herbert Spencer intentó realizar una

especie de *summa* del materialismo científico evolucionista del siglo XIX, y fué durante varias generaciones una especie de héroe de la cultura para las gentes "avanzadas".

Está claro que las personas con una cultura media—y a finales del siglo XIX había millones de ellas en el mundo occidental—habían cambiado considerablemente su ropaje intelectual en los cien años que siguieron a las revoluciones francesa y americana. Acabamos de subrayar el cambio experimentado en la filosofía académica formal, desde Locke o Bentham, por ejemplo, a Hegel y Bosanquet. Podría argüirse que la filosofía formal no ha ejercido jamás una gran influencia ni siquiera sobre los profanos instruídos; y podría añadirse a ese argumento el hecho especial de que, en el siglo XIX, la filosofía se estaba convirtiendo en una disciplina académica y muy especializada, cultivada casi exclusivamente por los profesores, lo que la alejaba aún más de las gentes de educación corriente. Pero existen toda suerte de otras pruebas, como son el arte, la literatura y la religión, de que los hombres y las mujeres del siglo XIX se inclinaban a considerar a sus antecesores mediatos e inmediatos del siglo XVIII como gentes superficiales, triviales y prosaicas, que jamás sintieron o pensaron realmente de una manera profunda y que nunca vivieron la vida de una manera total.

Estas diferencias palidecen, empero, ante el hecho de que ambos siglos comparten los elementos esenciales de la moderna cosmología: los dos siglos creen en el progreso aquí, en la tierra; creen asimismo que puede hacerse algo radical en el terreno de adoptar toda suerte de disposiciones para aumentar la felicidad y disminuir el sufrimiento en este mundo; en el fondo, los dos siglos son optimistas y perfeccionistas. Los elementos románticos e idealistas contenidos en la revulsión experimentada por el siglo XIX con respecto al siglo XVIII, acaso debían haber hecho imposible, en estricta lógica, la optimista creencia en la perfectabilidad humana. La resurrección de la emoción, de la imaginación, del sentimiento de todo lo orgánico, debieran haber hecho mucho menos comunes entre sí al individualismo del *laissez-faire* a esa simple e inocente adhesión a los proyectos reformistas que tanto abundó, a las altas esperanzas que se cifraban en un cambio radical de la conducta humana. Algunos dedujeron tales consecuencias de la revuelta contra la época de la prosa y la razón. Pero el hombre de la calle no las dedujo. La Naturaleza podía estar representada en el siglo XIX por los paisajes selváticos, por las alegrías salvajes, por la exuberancia sin orden ni concierto, en lugar de por los campos sosegados, el arte convencional, el orden y la uniformidad que tan "naturales" parecían en el siglo XVIII. Pero la Naturaleza fué en ambos siglos un reconfortante aliado del hombre, a punto de vencer de una vez para siempre

a todos sus enemigos antinaturales. Lewis Morgan, el antropólogo americano, se expresa en el año 1877 casi como Condorcet un siglo antes:

> La democracia en el gobierno, la fraternidad social, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anuncian el próximo y superior estadio de la sociedad hacia el que tienden firmemente la experiencia, la inteligencia y el conocimiento.

EL COMPROMISO VICTORIANO

Existe una grave dificultad, en el intento de bosquejar la actitud universal del hombre occidental medio del siglo XIX, en el hecho de que lo medio no existe. Además, la diversidad de criterios que conocemos en el siglo XX es también un hecho del siglo XIX. No obstante, el XIX es el gran siglo del poderío y el prestigio de los ingleses. El inglés marcaba la pauta a seguir, incluso a aquellas "razas inferiores" que le odiaban. El inglés corriente de la clase media es el tipo más acabado, más esperanzador y, en muchos aspectos, más representativo del *homo sapiens* en el último siglo. Es el heredero evidente de la Ilustración, aunque ha experimentado plenamente todas las variantes de las doctrinas hostiles a la Ilustración. Él fué quien dirigió la lucha contra la Revolución francesa. Todos sus poetas, predicadores y artistas dieron la bienvenida a esas nuevas profundidades del sentimiento que el movimiento romántico trajo consigo. Sus tradiciones no estaban, decididamente, del lado de los perfeccionistas, y no alentaban a los que cifraban grandes esperanzas en un cambio rápido y planificado de la conducta humana. Fué el gran beneficiario de la Revolución industrial, como miembro de la nación-estado más rica y poderosa en un mundo de naciones-estados en pugna. Su patriotismo no puede presentar ningún matiz de complejo de inferioridad, puesto que el inglés estaba en la cima del mundo. Vale la pena investigar lo que hizo con respecto a la herencia de la Ilustración.

El inglés creía en el progreso material. En realidad, por todo el ámbito del mundo occidental los hombres daban por sentado que la empresa y los inventos producirían cada vez más y más bienes. Las utopías se equipaban perfectamente con dispositivos y aparatos que, con bastante frecuencia, hasta terminaban por funcionar. Así, el norteamericano Edward Bellamy, cuya obra *Mirando hacia atrás* (1889) describe el más célebre de estos paraísos mecánicos, hacía que su héroe Rip Van Winkle se maravillase ante un dispositivo con auxilio del cual se inunda una habitación de música, simplemente pulsando un botón. No obstante, los profetas se equivocaban algunas veces; al calor del entusiasmo que despertó el ferrocarril, Macaulay predijo que en el siglo XX ya no habría ni

calles ni carreteras, puesto que todo se movería sobre raíles. Nuestro victoriano se puso al nivel de la prosperidad material. No le daba vergüenza vivir confortablemente, y no se preocupaba mucho por la falta de estética de los productos de la máquina. Sabía que había artistas, como Ruskin y Morris, que pensaban que estos productos baratos hechos por las máquinas eran deplorablemente feos; pero no existe ningún indicio de que tal conocimiento disminuyese sus compras.

El victoriano estaba completamente seguro de saber las causas de esa prosperidad en la Gran Bretaña. Creía que el pueblo inglés estaba especialmente dotado con las cualidades de iniciativa, tenacidad, inventiva y gusto por los trabajos difíciles; en una palabra, creía que los ingleses poseían las cualidades humanas necesarias para prosperar. Pero también creía que poseían toda una serie de instituciones, y unos métodos sociales y políticos para hacer las cosas, esenciales para facilitar el libre juego de esas dotes y cualidades. Y así llegamos a la gran creencia victoriana en la doctrina económica del *laissez-faire*. No es, naturalmente, que todos los hombres de negocios fuesen economistas. Pero no todos los cristianos son teólogos. Aquí nos tropezamos en realidad con uno de los ejemplos clásicos de la adopción popular de las doctrinas elaboradas de las ciencias sociales; tiene su propia historia, cuya exposición ocuparía, por lo menos, un volumen tan grande como este libro. Hasta aquí no la hemos encontrado más que de una manera casual; sin embargo, en el siglo XIX empezaron a circular de una manera general las ideas acerca de cómo dirigir adecuadamente la producción y la distribución de la riqueza, ideas que no eran dictadas por el sentido común o por la tradición acerca de una u otra manera de ganarse la vida, sino por un sistema teórico plenamente desarrollado, con sus consecuencias políticas y éticas. En una palabra, en la cosmología victoriana interviene un fuerte elemento de tipo económico.

La doctrina fundamental es muy sencilla. Los individuos, ya de por sí, ya libremente asociados en compañías anónimas o similares (excluyendo de esas asociaciones a los sindicatos, tan característicos del siglo XIX), deben tratar de hacer, comprar y vender todo lo que deseen y de la forma que deseen. Los precios y las normas serán establecidos por el libre juego de esta competencia, de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda (una ley que era para el victoriano tan esencial como la ley de la gravedad). De semejante proceso de competencia se derivaría, por una ley de la Naturaleza, un máximo de bienes para ser distribuídos con un máximo de justicia social, ya que cada hombre obtendría lo que esencialmente ganase con su talento y su trabajo. La actividad económica tendría lugar casi sin la intervención de las autoridades gubernamentales. Los hombres de negocios tienen necesidad, al menos, de tomar ciertas disposiciones

contractuales fijas, y, aunque sus actos egoístas suelen producir efectos excelentes para la sociedad, algunos hombres de negocios se pasan de la raya de cuando en cuando. Es necesario combatir el fraude, y son precisos agentes del gobierno que obliguen a respetar los contratos. Ninguna regulación positiva del gobierno, como, por ejemplo, el establecimiento del salario mínimo, debe inmiscuirse en la armonía de la Naturaleza. Existe ciertamente un corolario en la economía clásica, expuesto ya con claridad en la obra de Adam Smith: el monopolio, el control de cualquier mercado por una sola organización industrial, es el mayor de los males. Pero muchos economistas clásicos y sus ministros, buenos hijos de la Ilustración, creían que los monopolios eran realmente *creación* de los gobiernos, que eran el resultado de las licencias, de las concesiones, etc.; creían que los hombres de negocios por sí solos no crearían voluntariamente monopolios propios, aunque Adam Smith, con su habitual buen sentido, no dejó de observar que, siempre que los comerciantes se unen, intentan constituir un monopolio. Cuando, especialmente en la América del siglo XIX, fué evidente que los monopolios o *trusts* estaban siendo creados de esa manera, la economía del puro *laissez-faire* extendió su aprobación al control del Gobierno aún más allá de su facultad para obligar al cumplimiento de los contratos. La ley puede prohibir los monopolios que restrinjan el comercio; el Estado puede *obligar a la competencia.*

Tal es, al menos, la teoría de la economía clásica, según llegó, en una forma relativamente simple, a los hombres de negocios del siglo XIX. Esta doctrina tropezó, al menos entre algunos intelectuales, con una oposición que será objeto de estudio en el próximo capítulo. Los trabajadores no vacilaron en tratar de violar la ley de la oferta y la demanda en lo que al trabajo se refiere, organizándose en sindicatos desde los comienzos del siglo. Sin embargo, hasta a la misma clase obrera llegó algo de esas actitudes de confianza en la propia ayuda y en la iniciativa individual, y de desconfianza en la regulación de las actividades económicas por parte del Gobierno. Todavía en 1950 la doctrina clásica del *laissez-faire* sigue siendo el ideal, el credo de la comunidad profesional e industrial de los americanos, aunque esta comunidad ha tenido que ajustar su conducta a la existencia de un mundo real que se encuentra, ciertamente, muy alejado del de la teoría económica clásica.

En realidad, la teoría del Estado del *laissez-faire* constituye un ejemplo admirable del complejo y poco comprendido problema de la relación existente entre las teorías acerca de las relaciones humanas y la vida real en este mundo. Esa relación, como ya hemos observado antes, no es la misma relación que existe entre la ley de la gravedad y el trabajo del ingeniero. Muchos estudiantes modernos de las cuestiones humanas adoptan una postura parecida a la del

teórico político francés Georges Sorel, que llama "mitos" a las teorías de esta especie. Los creyentes en los mismos extraen alientos de su propia creencia, encontrando muy útiles esos mitos en muchos aspectos. Pero los mitos no son generalizaciones analíticas acerca de la realidad. En uno de los últimos capítulos volveremos a ocuparnos de esta explicación antiintelectual que es muy difícil rechazar de plano, especialmente en lo que respecta a las grandes teorías sociales. Tal vez un americano pueda comprender mejor el problema partiendo de nuestra familiar teoría de los derechos de los estados. Fueron los estados de Nueva Inglaterra los que, en la Convención de Hartford, en 1814, apelaron a esa teoría, amenazando con la secesión; sólo una generación más tarde estos mismos estados lucharon para impedir que los estados del Sur llevasen a la práctica su propia apelación a esa misma teoría; y, en general, puede decirse que los más variados grupos políticos americanos han invocado, de cuando en cuando, la teoría de los derechos de los estados.

Ahora bien: si la teoría del *laissez-faire* fuese tan adaptable como la de los derechos de los estados, cabría esperar que los hombres de negocios estuviesen en contra de la intervención estatal y en favor de la iniciativa individual, en las ocasiones en que encontrasen que semejante política favorecería a sus propios intereses, pero que estarían dispuestos a aceptar de buen grado la intervención estatal cuando ello les pudiese reportar algún beneficio. Y así lo han hecho. Hasta la propia corporación mercantil británica, que a mediados del siglo XIX había conseguido ganar al país para la causa del libre comercio internacional, aceptó sin demasiados remilgos toda una serie de disposiciones reguladoras gubernamentales relativas a las fábricas, al trabajo infantil, a la limpieza de las chimeneas, a los sindicatos y otras semejantes, la mayor parte de inspiración benthamita. Los telégrafos británicos fueron nacionalizados casi desde el principio (1856). En otros países, y especialmente en Alemania y en los Estados Unidos, la comunidad industrial jamás se vió ofendida, ni en principio ni en general (aunque, algunas veces, sí en detalle), por esa forma de estricta regulación gubernamental que se conoce con el nombre de tarifas. En los Estados Unidos, los ásperos individualistas de los Estados occidentales eran los que más chillaban por "mejoras internas", que el Gobierno federal habrá de ocuparse de realizar y de pagar; y, en general, puede decirse de la experiencia norteamericana que, aunque lo que se espera de un norteamericano es que adopte siempre la actitud de denunciar a la política, a los políticos y a los gastos públicos, sólo un número extraordinariamente reducido de comunidades americanas se han opuesto a que el Gobierno federal gaste el dinero en la comunidad.

Sin embargo, cuando ya se han hecho todas estas salvedades —que son muy importantes—; cuando reconocemos que los hechos

de la vida social no se ajustaron nunca exactamente a las teorías de la economía clásica, queda de todos modos cierto impulso, tendente a alejar lo ideal del polo de la autoridad, acercándolo al de la libertad individual. La doctrina del *laissez-faire* no puede identificarse con la época de una manera absoluta, sino que hay que verla como un factor más de la manera de vivir victoriana; un factor de estímulo, especialmente en la esfera de los negocios, para los hombres capaces de ensayar nuevos derroteros, para los hombres capaces de correr riesgos. Ese estímulo significaba que algunos hombres estaban fracasando en sus intentos por encontrar esos nuevos derroteros; ese estímulo significaba que había éxitos y fracasos; ese estímulo significaba, sobre todo, que había más seres humanos que deseaban mejorar su suerte—su bienestar físico, su posición social—que los que realmente podían hacerlo. Lo que también quería decir, según veremos, que era necesaria alguna fuerza, alguna especie de creencia social compensadora, así como una práctica del mismo carácter, que contrapesase ese individualismo extremado que los idealistas alemanes llamaban desdeñosamente *atomismo*, presente en gran parte de las actividades sociales y económicas de Occidente.

La mayoría de los norteamericanos saben muy bien cuál es este meollo ético-económico de las creencias victorianas; en efecto, nosotros disponemos de una frase muy idónea para expresarlo: "áspero individualismo". Este "áspero individualismo" adopta muchas formas. Una de ellas es esa desconfianza general hacia el Gobierno, la política y los políticos que acabamos de señalar. Hay un número incontable de aforismos populares—"A Dios rogando y con el mazo dando", "Ayúdate y Dios te ayudará", y otros muchos—que caracterizan esta desconfianza hacia el *Gobierno* como uno de los ingredientes más constantes de la cultura occidental. Lo que ocurre al llegar el siglo XX, simplemente, es que se acentúa aún más esa desconfianza, extendiéndose a todas las clases sociales.

Durante el siglo XIX se observa por todo el ámbito del mundo occidental cierto grado de fe en el individualismo, una fe que tiene una especie de justificación teórica y de apoyo en esa doctrina de los *derechos naturales* que, como ya hemos visto, es verdaderamente antiquísima. En la Edad Media, por ejemplo, los individuos poseían derechos naturales, pero no de una manera equitativa, ni siquiera de una manera absoluta, sino más bien como una parte del complejo total de costumbres y tradiciones en que se desarrollaban. Los derechos y la razón se casaron en el pensamiento del siglo XVIII, y, a finales del mismo, "los derechos del hombre" se habían convertido en algo del dominio común. El contenido concreto de tales derechos variaba mucho, según el pensador político que los reivindicase; no obstante, fueron codificados en leyes y declaraciones de dere-

chos, especialmente en los Estados Unidos y en Francia. El inglés de los tiempos victorianos percibía que tenía esos derechos sin necesidad de ninguna declaración explícita acerca de ellos.

La esencia de este concepto de derechos es que el individuo —todos y cada uno de los individuos—puede comportarse de cierta manera, aun cuando otros individuos más fuertes o más ricos, por sí solos o agrupados, no quieran dejarle comportarse de esa manera. Uno de los grupos que no deben inmiscuirse en la conducta del individuo, al menos en ciertos aspectos, es el poderoso grupo que llamamos Estado. Contra él es, en efecto, contra el que precisamente dirigía sus tiros la doctrina de los derechos del hombre, en la forma que adoptó esta doctrina en los siglos XVIII y XIX. Esos derechos incluían generalmente la libertad de palabra, la libertad de empresa (usualmente expresada por la palabra *propiedad)*, frecuentemente la libertad de asociación y, aunque sólo fuese bajo la forma imprecisa de derecho a la vida, el derecho a un cierto nivel mínimo de vida. Esta concepción de los derechos individuales es, en esencia, el equivalente moderno del concepto cristiano de la santidad del alma inmortal de cada uno de los hombres, y de la concepción humanista de la dignidad humana; equivalente al que se ha despojado de la mayor parte de la riqueza y del misterio del sentimiento cristiano: equivalente desnudo. Pero el concepto común, y hasta vulgar, del individualismo a ultranza es reconocible en toda la tradición occidental, cosa que no sucede con la negación totalitaria de los derechos individuales.

Apenas es preciso recordar a los norteamericanos que estos derechos no tienen en la práctica un carácter absoluto e inmutable; que, por ejemplo, el Estado puede tomar la propiedad de cualquier persona por dominio eminente—aunque, en una sociedad como la nuestra, el Estado debe recompensar al propietario—; que el Estado (y, de hecho, distintas sociedades constituídas voluntariamente para salvaguardar nuestra moral) puede limitar la libertad individual de expresión; que, en una palabra, el pequeño círculo de libertades en que puede encerrarse el individuo, bajo la protección de esa doctrina, puede a veces llegar casi a desvanecerse. Tampoco tenemos necesidad de que se nos recuerde que en el último siglo, desde la mitad de la época victoriana, ese pequeño círculo se ha ido viendo reducido, incluso en los Estados Unidos. En ninguna parte podría hallarse una definición más representativa de cuál sea el círculo que, a juicio de un buen liberal victoriano, debiera ser sagrado para el individuo, que en el ensayo de John Mill *Sobre la libertad*, publicado en 1859. Algunos pasajes de los escritos de Mill suenan hoy como los de un defensor conservador del anticuado individualismo, en lucha contra el New Deal.

Pero Mill es demasiado intelectual. Donde mejor pueden estu-

diarse los sentimientos de un victoriano corriente es en un libro que mencionan todos los historiadores sociales, pero que nadie lee, porque no es un gran libro en ningún sentido. Se trata de la obra de Samuel Smiles titulada *La ayuda a sí mismo*, publicada (1860) casi al mismo tiempo que el *Origen de las especies*, de Darwin, y el ensayo *Sobre la libertad*, de Mill:

> ... cada día se hace más evidente que la función del Gobierno es una función negativa y restrictiva más que positiva y activa, susceptible de resolverse principalmente en diversas formas de protección: protección de la vida, de la libertad y de la propiedad. De aquí que las principales "reformas" llevadas a efecto durante los últimos cincuenta años hayan consistido fundamentalmente en abolir y contradecretar. Pero no hay ninguna ley capaz de hacer industrioso al holgazán, providente al derrochador o sobrio al borracho, aunque cada individuo puede ser todas y cada una de las cosas que acabamos de mencionar, si tal es su deseo, ejerciendo sus propias y libres facultades para actuar o para dejar de hacerlo. En realidad, la experiencia demuestra que el valor y la fuerza de un Estado dependen mucho menos de la forma de sus instituciones que del carácter de sus ciudadanos, pues la nación no es más que la suma de las condiciones de los individuos, y la misma civilización, sólo un resultado del perfeccionamiento personal... Conforme al orden natural, la idiosincrasia colectiva de una nación alcanzará en sus leyes y en su forma de gobierno el resultado que se merezca, exactamente igual que el agua alcanza su debido nivel. El pueblo noble será regido noblemente, y el ignorante y corrompido lo será innoblemente. En realidad, la libertad es tanto un desarrollo político como moral: el resultado de la libre acción individual, de la energía y de la independencia. Puede tener una importancia relativamente escasa la forma en que un hombre sea gobernado desde fuera, si todo depende de la forma en que él mismo se gobierna desde su interior. El mayor esclavo no es el que se halla en poder de un déspota, por horrible que ello sea, sino el que es esclavo de su propia ignorancia moral, de su egoísmo y de sus vicios. Ha habido, y quizá haya todavía, sedicentes patriotas en el extranjero que sostienen que el mayor servicio que se le puede prestar a la libertad es matar a un tirano, olvidando que el tirano suele representar fidelísimamente a los millones de personas sobre las que reina. Pero las naciones que tienen el corazón esclavizado no pueden ser liberadas por un simple cambio de dueño o de instituciones; y mientras prevalezca la fatal ilusión de que la libertad depende y consiste únicamente en la forma de gobierno, esos cambios—hecho caso omiso del precio a que se consigan—tendrán un resultado tan poco práctico y duradero como las cambiantes figuras de una fantasmagoría. Los sólidos fundamentos de la libertad deben descansar sobre el carácter individual, que es, además, la sola garantía de la seguridad social y del progreso nacional. En esto reside la auténtica fuerza de las libertades inglesas. Los ingleses se sienten libres, no simplemente porque viven al amparo de esas instituciones libres tan laboriosamente edificadas por ellos, sino porque cada miembro de la sociedad lleva en sí mismo, en mayor o menor medida, la raíz de esas libertades; y continúan asidos firmemente a sus libertades y disfrutándolas, no meramente a través de la libertad de palabra, sino a través de una vida sólida y una acción enérgica, como hombres libres.

En estos breves pasajes hay una extraordinaria cantidad de manifestaciones de las creencias victorianas al uso, incluyendo la típica refutación nominalista de la idea de que el todo no sea más que

la suma de sus partes. Pero Smiles expone con toda claridad cuál es el factor que equilibra el individualismo aparentemente anárquico que predica:

> ... así venimos a ostentar lo que durante tanto tiempo ha sido la admiración de los extranjeros: un sano ejercicio de la libertad individual y una obediencia colectiva, no obstante, a la autoridad establecida; la acción enérgica y sin trabas de las personas, junto a la uniforme sujeción de todos al código nacional del Deber.

Este equilibrio es, naturalmente, la famosa *moralidad victoriana*, la *moralidad de clase media*, según el retruécano de Bernard Shaw; aquella contra la que se rebeló tan vigorosamente la generación inmediatamente posterior a 1890. Probablemente, estos rebeldes, que fueron también intelectuales ofendidos por los gustos y los triunfos victorianos, no son informadores muy fidedignos acerca de las verdades prácticas victorianas. Sin embargo, id a los novelistas victorianos, especialmente a Trollope, y veréis que, al menos entre las clases superiores y medias, las clases dirigentes, el individuo es adscrito a un código de conducta muy estricto y, sobre todo, es adiestrado desde su infancia en el espíritu de la conformidad, de la aceptación de la disciplina, de la fusión voluntaria del individuo con el grupo. Esta adaptación se consigue por medio de una sutil educación social, y se encuentra, naturalmente, bajo una u otra forma, en todas las sociedades. En la sociedad victoriana se suponía que la vida económica era un verdadera rebatiña. No obstante, a la vida social se le atribuía un carácter ordenado. La fuerza con que se subraya la libertad halla su equilibrio en el énfasis que se pone en la autoridad.

No es preciso que penetremos minuciosamente en los detalles de este código de conducta. Merece un estudio detenido, a través de las crónicas de la propia cultura victoriana, tan cercana a nosotros, tan en gran parte nuestra y, sin embargo, tan lejos de nosotros ya, en la mitad de este siglo. Tal vez para el norteamericano moderno resulte remotísima la estructura social y moral de la familia victoriana; su amplitud, hasta cierto punto excesiva; la enorme autoridad del padre, la estricta disciplina que pesa sobre los hijos, la subordinación de las mujeres a los hombres, la poca frecuencia—y hasta el horror—del divorcio. Al más bondadoso de los padres de la época victoriana no se le habría ocurrido tratar a sus hijos con la *tolerancia* que tan usual es en el seno de la mayoría de las familias americanas. La obra de Samuel Butler *El camino de la carne* es la obra de un rebelde sumamente intelectual, y el retrato que hace de un padre de los tiempos victorianos muy bien puede ser falso, pero también puede que constituya un cuadro realmente excepcional. Lo que sí se puede afirmar es que el padre

de Butler apenas podría haberse dado en el seno de ninguna otra sociedad.

La obra que la familia había empezado se prolongaba en los pensionados, en las famosas escuelas *públicas*, que corresponden a las escuelas privadas americanas, y a las que acudían, por lo menos, los hijos de las clases superiores y de la clase media. En ciertos aspectos—en los métodos para conseguir la sumisión del individuo y para moldearlo como miembro de un conjunto, de un grupo—esas escuelas tenían un carácter espartano. Acaso haya una especial necesidad de educar a los adolescentes en el conformismo. Las escuelas públicas inglesas vaciaron a sus pupilos en ese molde que tan familiar nos es por las novelas inglesas y por las películas de Hollywood: el inglés que conoce sus obligaciones, que no necesita ningún policía, porque tiene su conciencia; el inglés que puede hacer lo que guste, porque se supone que no está dispuesto a hacer nada que sea demasiado peligroso para la sociedad. Claro que siempre hubo muchachos que no pudieron ser moldeados de esa manera. Fueron éstos los rebeldes, algunos de los cuales se lanzaron a lejanas partes del mundo, mientras que otros se conformaron en grado suficiente para que sólo se les clasificase en el grupo de los excéntricos—grupo que los victorianos toleraban por principio—, y otros, como el poeta Shelley, en uno de los extremos del siglo, y el poeta Swinburne, en el otro, que atacaron todo el sistema, de arriba abajo, desde las raíces hasta las ramas.

Así, pues, para el inglés medio de las clases directoras, la salvaje rebatiña, la lucha darvinista por la vida hacia la que le inclinaban sus creencias económicas, se contrarrestaba con el ordenado mundo de la decencia y del decoro que su educación y su familia le habían preparado. Aunque existían muchísimos elementos de inestabilidad en este compromiso victoriano, dió ocasión, durante las dos generaciones que duró, a uno de esos raros períodos de equilibrio que ha habido en la historia occidental: un período pacífico, pero no letárgico; una época de cambios y experimentos, que no fué, sin embargo, una época de turbulencia; que no fué un período de úlceras estomacales y de trastornos nerviosos.

El compromiso fué, en parte, un compromiso con el cristianismo. El anticlericalismo de la Ilustración subsistió por todo el ámbito del mundo occidental, especialmente en los países católicos, enraizando firmemente en una cultura occidental en que la conformidad religiosa externa había dejado de ser prescrita por la ley. Pero después de las severas persecuciones sufridas por los cristianos durante el movimiento *descristianizador* de la Revolución francesa, se produjo una oscilación pendular hacia el cristianismo, al menos entre las clases intelectuales; una oscilación que hizo resaltar el romántico escritor francés Chateaubriand en su obra *El genio del cris-*

tianismo (1802). No sería exacto afirmar que Chateaubriand no se sentía impresionado por la *verdad del cristianismo*. Pero no era eso en verdad, ciertamente, lo que él exponía en su libro; lo que le impresionó, lo que creyó que impresionaría a su generación, fué la belleza del cristianismo, la emoción de su liturgia, el obsesionante fondo de su pasado gótico.

No sería propio quedarnos con la idea de que Chateaubriand es un ejemplo típico del renacimiento del cristianismo en el siglo XIX. En el próximo capítulo consideraremos en qué aspecto ese renacimiento fué marcadamente hostil para el espíritu de la época, para el compromiso victoriano, cuya definición hemos estado intentando hacer aquí. La protesta cristiana contra los compromisos en que estaban entrando las diversas Iglesias con el espíritu de la época fué una protesta firme y resuelta; ningún estudiante imparcial del siglo XIX menospreciará esa protesta, ya venga de Maistre, de Newman o de Booth, el general del Ejército de Salvación. Pero no puede existir duda alguna de que, especialmente en los países protestantes —aunque los pueblos católicos no escapan totalmente a ello—, ese renacimiento es de hecho en sí mismo un verdadero compromiso. Ese optimismo básico respecto de la naturaleza humana que constituye el signo distintivo de la Ilustración penetra en el cristianismo del siglo XIX, junto con una complaciente predisposición a entrar en compromiso, tanto con el racionalismo como con las satisfacciones de la carne. Si uno se pusiese simplemente a recontar los individuos que eran cristianos, o a tomar como referencia la difusión de las misiones por todas las partes del Globo, o el número de Biblias impresas, o la asistencia a las escuelas dominicales, se podría llegar a la conclusión de que el siglo XIX fué el más grande de los siglos cristianos, pues todos estos indicios demuestran la existencia de un movimiento ascensional. Claro está que un creyente lleno de esperanza en la perfectibilidad humana puede mantener que estos indicios son los que cuentan, y que esta nueva síntesis del cristianismo y de la Ilustración constituye una etapa en el camino que conduce a esa perfectibilidad.

Desde el punto de vista del historiador, el siglo XIX no presenta ninguna nueva secta cristiana importante; ninguna, en efecto, que obtuviese el éxito que en el siglo XVIII alcanzaron los grupos metodista y pietista, en pleno flujo de la era de la prosa y de la razón. Considerados desde el punto de vista cuantitativo, los dos nuevos grupos americanos, los mormones y la *Christian Science*, fueron los más notables. Probablemente fué más intensa que nunca la multiplicación de diminutos grupos religiosos, de las herejías contra las herejías y, en particular, de los cultos diversamente compuestos de los más heterogéneos elementos orientales. Grupos unitarios y universalistas que negaban explícitamente el carácter sacramental del

culto a Jesús, grupos que mostraban una fuerte influencia racionalista, florecieron entre la próspera clase de los intelectuales. En el otro extremo, al menos en la superficie, estaban los movimientos de la Iglesia Suprema (High Church), en Inglaterra y América, con su invocación a los ritos y a las tradiciones. Así, pues, el renacimiento cristiano, independientemente de lo que fuese en otros aspectos, no fué un renacimiento de la unidad cristiana. El siglo XIX, como siglo ecléctico, es de una mentalidad múltiple, tanto en la esfera de la religión como en la de la arquitectura.

Pero para una persona corriente de la clase media—que es la que aquí nos interesa—, el ir a la iglesia era un acto necesario. El compromiso victoriano significaba que los elementos dirigentes de la comunidad ya no podían adoptar la extremada posición anticristiana que muchos de los ilustrados habían adoptado en el siglo XVIII. La hostilidad de Jefferson hacia la religión organizada empezó a serle molesta cuando llegó a la Presidencia, en el año 1800. Un Jefferson de mediados del siglo XIX habría tenido, sencillamente, que renunciar a su carrera política en la mayoría de los países, de haber adoptado una posición tan clara frente a las Iglesias cristianas organizadas. Esto no quiere decir que el propietario de un telar en Lancashire, al asistir al servicio de la capilla congregacionalista local, y el accionista cortacupones, al acudir a la iglesia de su aldea, fuesen unos perfectos hipócritas. Algo de esa hipocresía debe de haber existido en una comunidad en la que tantas presiones sociales e industriales empujaban a los individuos hacia una conformidad religiosa formal; pero tenemos toda clase de razones para creer que la mayoría de estos concurrentes a la iglesia no sentían ninguna inquietud por el contraste existente entre sus vidas y los ideales cristianos. Después de todo, desde hace muchísimo tiempo —por no decir que desde el mismo principio—, siempre ha habido cristianos mundanos.

Lo que hace que estos mundanos cristianos de la época victoriana se presenten de forma tan relevante a nuestros ojos, acaso no sea más que la brillantez con que ciertos intelectuales muy próximos a nosotros, como Bernard Shaw, los han atacado. Sin embargo, desde el punto de vista de mediados del siglo XX, parecen demasiado exigentes para consigo mismos, demasiado ajenos a la profundidad de la incapacidad humana para ajustarse cómodamente a la rutina, demasiado a gusto en Sión. Acaso sea porque, desde nuestro punto de vista, parecen demasiado afortunados. Pero la fusión del racionalismo del siglo XVIII con el sentimiento del siglo XIX no fué totalmente satisfactoria. Los victorianos parecen tan superficiales, por lo menos, como los racionalistas puros, y mucho menos convencidos de que Dios necesita, realmente, nuestra ayuda.

Las formas de la vida política y social del Occidente en el si-

glo XIX muestran una extraordinaria variación, que va desde la democracia tradicional de los Estados Unidos a la monarquía prusiana. En cierto sentido, el mundo occidental es como el mundo, mucho más pequeño, de la Hélade del siglo V; tiene como componentes nacionales sus propios equivalentes de Esparta, Tebas, Atenas; la nación-estado es la ciudad-estado en una escala mucho mayor. Sin embargo, en la Europa moderna, aún más que en la Hélade antigua, se percibe la existencia de una especie de conjunto de actitudes generales dominantes, que no son nunca las mismas en los diferentes países, que no están nunca exactamente en la misma relación con otras corrientes en distintas naciones, pero que, sin embargo, no son un mito, ni mucho menos una cultura occidental, una conciencia específica de los valores en el siglo XIX. Los marxistas no vacilan en llamar al conjunto de esas actitudes "la clase media", y si no se olvida que muchas de estas actitudes fueron adoptadas tanto por las clases elevadas como por las clases bajas, no hay ningún mal en utilizar la denominación.

En política (como en moral, como en religión) hay un compromiso del siglo XIX. Nosotros hemos observado que la misma Ilustración se dividió en orden a sus esperanzas políticas y a su programa; que, algunas veces, incluso un mismo hombre—por ejemplo, Bentham—creía en una manipulación benevolente del medio ambiente, realizada por una sabia minoría y, al mismo tiempo, en la capacidad de la masa de los hombres para elegir a sus dirigentes, por medio del sufragio universal. El siglo XIX se las arregló, no sin éxito, para sostener puntos de vista inconclusos sobre este difícil problema. Creía en la libertad para todos, pero... La salida favorita era creer en la libertad, pero no en la licencia. La distinción entre libertad y licencia era de carácter moral: uno era libre para hacer lo justo, pero obrar injustamente era licencia, y eso había que impedirlo. De esa manera, la política de la era victoriana se aúna con su código moral.

En una palabra: el hombre de la época victoriana profesaba un credo político parecido a lo que sigue. Para empezar, tenemos ese ímpetu inicial inevitable con que la doctrina del progreso insiste en que todos los hombres terminarán por ser libres y hermanos; en que no habrá policía ni impuestos, el trabajo será agradable y voluntario, no habrá pobres y la violencia no existirá en ninguna de sus formas. En una palabra: esa clase de utopía que hemos calificado de "anarquismo filosófico". Esta sociedad ideal, aunque un tanto alejada en el tiempo, es de una existencia segura, y se llegará a ella por medio de la educación y de la extensión gradual de la democracia. La democracia, aunque tal vez peligrosa, incluso en Inglaterra y en los años inmediatos a 1860, era para el hombre del siglo XIX decididamente la "ola del futuro". El buen liberal,

incluso en países en modo alguno situados en el centro del compromiso victoriano (en Alemania, en la Europa oriental), sostenía el criterio de que la realización definitiva de los ideales democráticos estaba en el curso de los acontecimientos. Pero, por ahora, los mejor dotados debían regir como mandatarios a las masas que progresaban lentamente. Los mejor dotados no son los componentes de la antigua aristocracia, cuya sangre se ha debilitado, sino aquellos hombres, sea cualquiera la clase a que pertenezcan, que hayan demostrado, por el éxito en los negocios o en sus profesiones, que pueden resolver los problemas prácticos. El victoriano creía en la libertad, pero en esa clase de libertad que puede cohonestarse con la competencia; y creía en la igualdad, pero en esa igualdad, en orden a oportunidades, que permita al hombre iniciar la carrera en las mismas condiciones que los demás, y no en la especie de igualdad en la que no habría tal carrera o, por lo menos, no habría premios para los ganadores, y acaso ni siquiera ganadores. Fué adquiriendo cada vez más fuertemente la conciencia de que su sociedad era ya, por su mismo carácter, desventajosa para los hijos de los pobres, de que la partida en igualdad de condiciones era un mito, y a medida que transcurría el siglo, fué convenciéndose de que aunque la gran carrera de la vida era algo hermoso, aunque de ella surgían cada vez mejores campeones, era preciso limpiar el camino, crear puestos de urgencia, establecer sólidas reglas contra las zancadillas, el embotellamiento y otras sucias artimañas. Vino a creer cada vez más en la intervención estatal para ayudar al individuo insignificante, para realizar lo que todos conocemos como la obra de "la beneficiencia social del progreso". Sin embargo, está claro que el hombre típico de mediados del siglo, puesto a elegir entre libertad e igualdad, se hubiera inclinado siempre hacia la libertad, pues, para que la democracia fuese sana, era hacia la libertad hacia donde habría de inclinarse.

Hemos venido considerando lo que el victoriano creyó que era justo; tarea más difícil es describir lo que creyó que era bello. Lo mejor será que no intentemos ahora formular más que unas pocas generalizaciones sobre esta manifestación de la cultura occidental, con la advertencia, una vez más, de que no solamente hay que recordar las graves diferencias entre las clases sociales y otras agrupaciones de carácter cultural, sino que, por encima de todo, hay que tener presente la gran diferencia de la nacionalidad, tal vez más acusada en las cuestiones de estética que en cualquier otro campo. No obstante, pueden formularse, por lo menos, una o dos generalizaciones seguras.

En primer lugar, este período se caracteriza por las extraordinarias variaciones que se producen en la esfera de los gustos. Empleando una forma de expresión poco favorable, podría decirse que

es el período de la falta de normas y de la anarquía en el gusto; o, diciéndolo favorablemente, que es un período en el que el arte, la cultura y también la vida económica se desenvolvieron en medio del libre juego de la individualidad y de la competencia, dando origen al florecimiento de una rica variedad, cuyas manifestaciones más logradas eran verdaderamente excelentes. De todas formas, donde puede observarse con cierta claridad qué es lo que pasaba es en el campo de la arquitectura. Hasta este momento, en el Occidente, cuando un hombre se ponía a levantar cualquier clase de edificio, desde el más humilde hasta el más ambicioso, sabía el estilo en que iba a edificar, puesto que no hacía más que atenerse a aquel que habían venido siguiendo hasta entonces las gentes entre las cuales vivía. Es cierto que el estilo había variado, especialmente en la época en que el gótico cedió el sitio al clásico, y que se había producido una lenta evolución dentro de estos estilos. En ciudades como París y Londres, la Edad Media había dejado monumentos que se erguían llamativamente entre los primeros edificios modernos, concebidos la mayoría de ellos en un estilo muy semejante al que los norteamericanos llamamos colonial. Pero, a medida que avanzaba el siglo XIX, el llamado eclecticismo se adueñó completamente de la arquitectura, tanto en el dominio de las construcciones públicas como en el de las privadas. En la primera parte del siglo se da un breve período neogótico; pero ni siquiera este estilo fué universalmente aceptado.

Finalmente, vino a adoptarse la postura que todavía consideramos como natural los norteamericanos. Un hombre quiere construir una buena casa; consulta con su familia y con el arquitecto. Esta consulta gira fundamentalmente en torno a la cuestión del estilo: *cape cod, bungalow*, rancho, tudor inglés en madera y ladrillo, castillo francés, holandés, sudafricano, adobe, colonial, etc. No sería correcto tomar los edificios que bordean las carreteras norteamericanas como típicos representantes de nada en absoluto. Y, no obstante, contribuyen a explicar la cuestión con mucho vigor y claridad. Si uno quiere construir un quiosco de refresco, no existe prácticamente límite en cuanto a la forma que cabe darle. Lo mismo se puede levantar un *igloo* esquimal fungiforme, que darle la forma de un sombrero de copa, o de un león yacente, y hasta de un bocadillo de salchicha de los que se expenden en el quiosco. No ha habido época de la historia de la Humanidad en que el hombre haya edificado con la desconcertante variedad que lo ha hecho desde 1800. No ha habido ninguna otra cultura donde las ciudades hayan tenido un aspecto tan de gigote arquitectónico como en la nuestra.

En segundo lugar, probablemente sea cierto que en el siglo XIX se desarrollase, junto con esta extraordinaria variedad de gustos,

la sensación, muy extendida entre las gentes cultivadas, de que iban siendo invadidas de una manera progresiva por cosas exentas de belleza. Se da por descontado que ningún ateniense encontraría feos los edificios de la Acrópolis, pues esos edificios poseen unidad y están construídos de acuerdo con una tradición única. Sería difícil conseguir algo parecido a un criterio unánime entre los norteamericanos acerca de los edificios públicos de la ciudad de Washington, aunque Washington ha sido proyectada con una unidad mucho mayor que cualquier otra gran ciudad norteamericana. Acaso no dispongamos de documentos bastante buenos sobre los siglos pasados. Es cierto que los intelectuales de todos los períodos de la historia occidental se han quejado amargamente de las costumbres, la moral y la inteligencia de la mayoría de los hombres; no hay duda de que Platón encontró los gustos populares tan mezquinos como todo lo popular. Se tiene la impresión de que en los hombres del siglo XIX, y en nosotros mismos, como herederos suyos, el gusto ha venido a añadirse a los demás elementos, tan numerosos, que se interponen entre los grupos sociales, y, muy especialmente, la impresión de que cierto tipo de intelectuales quedaron relegados, como consecuencia de ello, a un aislamiento parcial.

Sin embargo, existe una especie de exponente, o mínimo denominador común, del gusto en el siglo XIX: el del próspero hombre de negocios... y su esposa. Al hombre de la época victoriana le gustaban las cosas sólidas y un poquitín ostentosas; le agradaba la abundancia y le disgustaba la sobriedad, la austeridad. Era un romántico, un escapista, profundamente interesado en las cosas distantes y exóticas; pero vanagloriándose también de su perspicaz sentido de la realidad, de su capacidad para percibir los hechos y darlos a conocer. La literatura del siglo abarca casi toda la gama del espectro, desde las contorsiones románticas y la ironía de ciertas almas perdidas, como Byron y sus discípulos europeos, hasta el sosegado y honestísimo sentido común de Trollope y el *naturalismo*, tan lleno de espíritu de cruzada, de Zola. De todo hay ahí..., de nuevo, como en un picadillo.

Sin embargo, es un picadillo bien condimentado, con sabor propio. Contemplando aquella época desde el promontorio de la nuestra, llama la atención el hecho de que, a pesar de la diversidad de sus gustos, de su escapismo romántico y de sus disputas sobre los fundamentos, el siglo XIX alcanza una especie de unidad paradójica y constituye una época de equilibrio, una *floración*. El hombre del siglo XIX tenía esa sensación de *pertenecer* a algo (sensación más profunda que la de un simple optimismo) que nos falta a nosotros. Su Universo no se le había escapado de las manos, como parece habernos sucedido a nosotros. No tenía necesidad de refugiarse en estilos fantásticos o en un funcionalismo simple y frecuentemente

inhumano, como hemos hecho nosotros. No tenía necesidad de intentar escapar de la escapada.

La vacilación se apodera de uno cuando se trata de buscar un símbolo—al igual que el Partenón simboliza la Atenas de Pericles, y la catedral de Chartres al siglo XIII—para la cultura del siglo XIX. ¿Una estación de ferrocarril? ¿Una gran fábrica? ¿Una vista de Manhattan a vuelo de pájaro? Todos estos símbolos serían inexactos, ya que el siglo XIX no fué una época de realizaciones industriales y materiales. El siglo XIX invirtió cuantiosas sumas en toda suerte de obras públicas; pero ninguna de ellas parece ofrecer un simbolismo bastante expresivo y adecuado. Después de todo, y ya que invirtió tanto esfuerzo durante esta época para hacer la vida de los hombres más confortable, más dichosa y más significativa, acaso podamos tomar como símbolo del siglo una de las mejores calles residenciales de una gran ciudad (Londres, Manchester, Lyon, Dresde, Baltimore) o, tal vez, una de esas calles bordeadas de lo que en Europa llaman *villas*. Aquí encontramos comodidad, espacio abundante, verdor, tranquilidad, limpieza... y un gusto arquitectónico anárquico. Si la simpatía del lector está dal lado de los radicales, pensará que esta calle debe contrastarse con uno de los arrabales. Pero no hay que preocuparse. Esa calle del arrabal estaba muy presente en la mente de los ocupantes de las villas, las cuales esperaban que algún día ya no habrían arrabales, aunque creían que no era mucho lo que podían hacer para remediar en seguida ese estado de cosas. Pero los arrabales les preocupaban, incluso a mediados del siglo. Como clase dirigente, la clase media victoriana llevaba gobernando poco tiempo, y en medio de demasiadas inseguridades, para haber adquirido esa serenidad que da la confianza en sí mismo y que la aristocracia feudal había tenido en su época.

La calle del arrabal habría gustado de transmutarse en la calle de las villas. Hemos insistido a lo largo de este capítulo en que existen toda suerte de grupos, aparte del de la clase media victoriana que hemos elegido como ejemplo más típico. Y así, hay grupos nacionales casi con tanta confianza en sí mismos como los ingleses, como, por ejemplo, el de los prusianos o el de los americanos; o grupos irredentistas, siempre lamentándose, siempre martirizados, como el de los irlandeses o el de los polacos; grupos anticlericales, positivistas, partidarios de la cultura ética, que muestran su orgullo por no ir a las iglesias cristianas, pero que insisten mucho en que su ética es tan cristiana, por lo menos, como la de los ortodoxos; pequeños grupos de fanáticos, la mayoría de un carácter dulce, entusiastas de cualquier mecanismo absurdo o sistema social exclusivista, aunque en todo lo demás sean bastante conformistas: los partidarios del impuesto único, los teósofos, los vegetarianos, los protectores de los niños y de los animales, los antialcohólicos, y así

sucesivamente, a lo largo de toda esa lista inacabable de *buenas causas* que nos presentan los siglos XIX y XX; y, por último, el de los intelectuales, que no es el menos destacado, ni mucho menos, siempre esforzándose en repudiar y volver a moldear la extraña y caótica sociedad en que vivían.

Lo que hemos denominado *cosmología desarrollada* constituía, pues, la creencia básica de la mayoría de los hombres y mujeres educados del siglo XIX en el Occidente, la pauta por la que se guiaban en sus aspiraciones incluso las masas ineducadas o menos educadas. Esta cosmología aceptaba la fe de la Ilustración en el progreso, en la perfectibilidad del hombre aquí, en la tierra; en la posibilidad de alcanzar la dicha en este mundo. Pero el siglo XIX tomó de estas creencias su aspecto tajante e inmediato, de la misma manera, en ciertos aspectos, en que la fe cristiana de los últimos tiempos tomó del primitivo cristianismo la terrible, aunque esperanzadora, posibilidad de una segunda e inmediata venido de Cristo. El victoriano pactó con la esperanza y el heroísmo de la Ilustración. Era partidario del progreso gradual, de un proceso lento y cuidadoso de educación de las masas, de un estricto código moral a cuyo cumplimiento obligaría la presión social de los hombres constituídos en grupos; de la libertad, aunque no a expensas de lo que él creía la moral absoluta; de las carreras abiertas al talento, aunque no cerradas a la riqueza y la posición social heredadas; de la paz sobre la tierra, aunque no a costa de su honor nacional y de su dignidad, e incluso de la democracia, aunque no de una democracia radical, socialista, o que tomase al pie de la letra las expresiones de "libertad, igualdad, fraternidad". Seguramente—pensaba el victoriano—uno puede ser un demócrata, un liberal, un ilustrado, una persona moderna, y, no obstante, disfrutar de prosperidad, de felicidad y de comodidades, hasta en un mundo donde no todos gozan todavía en esa situación de prosperidad, de felicidad y de comodidades. El "todavía" era un gran alivio para su conciencia. Algún día todos los hombres estarían tan bien como él estaba ahora: mientras tanto, los afortunados y los privilegiados no debían poner en peligro lo posible intentando—o dejando que otros lo intentasen—alcanzar lo imposible. En este mundo del siglo XIX la existencia de los ricos, o, por lo menos, de los *burgueses* moderadamente ricos, no debía inspirar ninguna necia metáfora acerca de la dificultad de hacer pasar a un camello por el ojo de una aguja.

Sin embargo, no debemos despedirnos de los confiados victorianos, cuya autoconfianza debe producirnos, ciertamente, envidia, sin reconocer el hecho de que nosotros somos los herederos de su fe en los seres humanos; una fe ya muy alterada en comparación con el exagerado optimismo de la Ilustración; una fe que hemos modificado profundamente, que acaso hemos casi abandonado. En John

Stuart Mill podemos ver esa fe expuesta con la máxima claridad y, en cierto sentido, bajo su mejor aspecto, como se la suele encontrar entre los intelectuales. La mayoría de los intelectuales se separaron de la Ilustración tal como se reflejaba en el compromiso victoriano. Es cierto que un Longfellow, un Tennyson, un Dickens y otros muchos artistas imaginativos, están, en cierto modo, a tono con la clase media triunfante, o, cuando menos, no son diametral y agriamente opuestos a todo lo que esa clase representa y defiende. Mas no hay muchos *politiques et moralistes* que se mantengan fieles a la bandera de la Ilustración. Mill es un admirable ejemplo de estos fieles.

Era hijo de James Mill, un escocés que se formó a sí mismo y que era uno de los discípulos favoritos de Bentham. John Mill resulta, pues, una especie de nieto de Bentham. Durante toda su vida mantuvo que era fiel al espíritu de la Ilustración, anticristiano en el sentido teológico, pero no en el ético; un firme creyente en la fuerza de la razón cuando actúa en la esfera del sentido común y de lo empírico; lleno de desconfianza hacia el idealismo filosófico, especialmente hacia el idealismo alemán (Mill dijo en una ocasión que siempre que trataba de leer a Hegel sentía ligeras náuseas); un reformador ansioso de mejorar la situación material de las masas; un creyente en la libertad para todos, en la tolerancia para con los demás, aunque sus actitudes entren en conflicto con la nuestra propia; y, quizá por encima de todo, un hombre que sentía en lo hondo de sí que hay algo profundamente necesario para la vida humana en esa palabra formal y, con excesiva frecuencia, vacía: libertad. A pesar de ello, este mismo Mill se había alejado y había modificado en muchos aspectos lo que había heredado de su abuelo espiritual. Bajo la influencia de poetas románticos como Wordsworth y Coleridge, de la misma manera que las gentes ordinarias de su generación, había llegado a caracterizar el puro racionalismo de la Ilustración como un sentimiento de incertidumbre, y las respuestas emocionales, lo *irracional*, como un enriquecimiento de la vida, y no como una ilusión engañosa; incluso atravesó, bajo la influencia de Carlyle, un breve período en el que creyó sentir la atracción del misticismo, aunque pronto volvió a un racionalismo moderado; creía en la libertad, aunque al final de su vida se llamó a sí mismo no sólo demócrata, sino, en ciertos aspectos, socialista, ya que había llegado a creer que el Gobierno debe intervenir no sólo para obligar al cumplimiento de los contratos, sino para hacer positivamente mejor la suerte de los pobres y de los que se hallan en inferioridad de condiciones; era un utilitario, un heredero del Bentham que había decidido en su *Deontología* que los placeres de la creencia en Dios eran menores que los dolores que ocasionaba esa creencia, decidiéndose, por consiguiente, en contra

de la utilidad de la religión; y, no obstante, hacia el final de su existencia, John Mill abrazó una especie de maniqueísmo moderno propio, en el que un Dios bueno y un Espíritu malo libraban una cierta batalla, procurando alistarnos a todos nosotros en sus bandos respectivos. El sucesor de la escuela que creía en la perfectibilidad del hombre tenía mucho miedo a la posible tiranía de la mayoría, y escribió este aparte revelador: "¡Es tan pobre la naturaleza humana!"

Sin embargo, expuso con toda claridad, como jamás haya podido exponerla ningún otro, la doctrina central del liberalismo del siglo XIX:

> ...lo único que da derecho a ejercer el Poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es el propósito de impedir que los demás sufran daño. Su propio bien, ya sea físico o moral, no constituye una justificación suficiente. No puede obligársele legítimamente a obrar de esta o de aquella forma, o a dejar de hacerlo, so pretexto de que eso sería mejor para él, porque le haría más dichoso o porque, en opinión de otros, obrar así sería prudente y hasta justo. Estas son buenas razones para discutir con él, o para razonar con él, o para persuadirlo, o para suplicarle; pero no para obligarlo o para hacerle algún mal, en caso de negarse a obrar como se le dice. Para justificar eso, la conducta de la que se le desea apartar ha de ser de tal naturaleza, que, de seguirla, produciría un mal a otro. El único aspecto en la conducta de cualquiera, por el que se hace responsable ante la sociedad, es aquel por el que interviene en la vida de los demás. En lo que nada más le concierne a él mismo, su independencia es, por derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su mente, el individuo ejerce un dominio soberano.

Esto parecerá hoy a muchos intelectuales anticuado, demasiado simple, erróneamente enfocado acaso, tal vez disparatado. Hoy desconfiamos de todas las soberanías, por lo menos, si hemos sido arrastrados a las corrientes en boga del relativismo filosófico; o, si confiamos todavía en los absolutos, el sagrado absoluto de la soberanía del individuo sobre sí mismo no es uno de los que sustentamos. No obstante, criterios tales como el que acaba de expresar Mill son, seguramente, compartidos en gran medida aquí, en América, a mediados del siglo XX. Todos sentimos simpatía por el individuo humano que trata de definir, de afirmar y de hacer que se aprecie por los demás su personalidad, que es una de las tradiciones de Occidente; todavía nos disgusta la reglamentación, el paternalismo, la deferencia a la autoridad, aun cuando necesitemos la seguridad y estemos cansados de la hermosa y libre lucha darvinista. Todavía pensamos en el *homo sapiens*, no como en un miembro de una sociedad como la de las abejas y la de las hormigas, sino como un animal libre, errante y aventurero. En una palabra, todavía vivimos, en parte, a costa del capital intelectual y emocional del último siglo, y, en realidad, de toda la tradición de la ética y la filosofía occidentales.

XIII

EL SIGLO XIX

II

ATAQUES DE LA DERECHA Y DE LA IZQUIERDA

El siglo XIX presencia el pleno desarrollo de los cambios que se producen en el medio de vida de esta parte importantísima de las clases intelectuales que son los escritores; y asiste también a los últimos toques en el proceso de formación de ese característico grupo moderno a cuyos miembros denominamos intelectuales. Ambos temas deben ser objeto de atención en cualquier historia del intelecto de Occidente.

Desde los tiempos de los griegos hasta los albores de la época moderna, los escritores de toda suerte, poetas, prosistas y eruditos, vivieron de las rentas de sus propiedades o de los subsidios que les concedían ricos patronos, como el Mecenas romano, o el Estado, como sucedía con los dramaturgos del Atica, o una institución cualquiera, tal como una orden monástica. Con la invención de la imprenta, en el siglo XV, se fué formando gradualmente un mercado de libros bastante amplio, de manera que autores y editores pudieron ir lentamente montando un sistema de derechos de propiedad literaria, y el escritor se transformó en un mercader con licencia que vendía sus productos en colaboración con un editor, el cual corría, a su vez, con muchos de los riesgos comerciales. También salió a la luz la prensa periódica, y, en el siglo XVIII, los diarios, en los que el escritor trabajaba por una paga: unas veces, percibiendo un salario determinado, y otras, a tanto el artículo. El siglo XVII es a este respecto un período de transición. Los derechos literarios son imperfectos, los patronos son todavía lo más importante, y el periodismo a duras penas ofrece ninguna recompensa, ni siquiera a los que lo practican con más éxito. La *Grub-Street* inglesa sigue siendo una frase estereotipada con la que nos referimos al combatiente proletariado de la palabra escrita. Sin embargo, y especialmente en Inglaterra y en Francia, desarrollóse un grupo de hombres que vivían, aunque malamente, vendiendo lo que escribían en un verdadero mercado. Sir Walter Scott es tal vez el primer hombre que hace una fortuna con su pluma; fortuna que, como más tarde Mark Twain, fué perdiendo, al invertirla imprudente-

mente en el nuevo negocio de las publicaciones en gran escala.

A mediados del siglo XIX, los autores llegaron a ocupar plenamente la situación social que conocemos hoy; hay grandes premios para los que escriben las obras de mayor popularidad, y un medio de vida cada vez más difícil para los que no consiguen el éxito. Hay en marcha diarios que han alcanzado ya su completa madurez, y empresas periodísticas, unos y otras alimentados por informadores asalariados, personal de redacción y escritores independientes. El drama comenzó a ser productivo con Shakespeare, que, evidentemente, era un empresario teatral de primera fila. En los tiempos victorianos, los derechos de autor de las comedias de más éxito habían empezado a ser muy considerables. De ahí a Hollywood el camino está abierto. Nace una oportunidad más para los que se ganan la vida poniendo juntas las palabras sobre un papel, y esa oportunidad es el anuncio comercial. Pero en el año 1850 la publicidad estaba en mantillas, y no constituía una profesión totalmente respetable.

La literatura erudita, en la que incluímos la ciencia pura, continuó estando subvencionada, especialmente por ciertas instituciones. Mas las instituciones que procuraban ese apoyo eran ya en el siglo XIX instituciones seculares más que eclesiásticas, y en el continente europeo estaban generalmente bajo el control del Estado. Con el comercio de libros de texto se desarrolló una bienhadada fuente de ingresos subsidiarios para los miembros del mundo docto. Sin embargo, los hombres más puramente intelectuales, los que predicaban y enseñaban, siguieron en general recibiendo el apoyo de grupos tales como el Estado, la Iglesia, la Universidad y otros semejantes, sobre la base de estipendios fijos y relativamente reducidos. La de las Leyes siguió siendo, como había sido durante siglos enteros, una profesión de doctos, dotada de un carácter de competencia individual como cualquier otro negocio. La Medicina, que no llegó a ser una ocupación de doctos hasta el alborear de los tiempos modernos, habíase convertido, a mediados del siglo XIX, en una de las profesiones más estimadas, aunque como la de las Leyes, era, en cuanto medio de vida, casi de un carácter comercial.

No podemos entrar aquí en el campo, relativamente descuidado y tan fascinante, de la sociología de las profesiones. Hemos establecido el hecho indiscutible de que, en el siglo XIX, los escritores profesionales estaban sumergidos de lleno en la corriente de la competencia económica, como vendedores de palabras, y que, en una amplia medida, todos aquéllos—a la sazón mucho más numerosos que nunca: con toda seguridad, si se les considera de una manera absoluta; y muy probablemente también, si se les evalúa en función de la población total—, cuya tarea principal consistía en pensar o planear deliberadamente algo, fueron arrastrados cada vez más a

la corriente de la competencia económica individual del siglo XIX. Sólo los predicadores y los maestros parecen una excepción, y, con todo, no lo eran de una manera absoluta. Los intelectuales, empero, siguieron siendo intelectuales, orgullosos de serlo, e incluso en la esfera de mayor competencia, como, por ejemplo, el periodismo, siempre conscientes de tener cierta diferencia de miras con relación a los que compraban y vendían cosas materiales. El enorme éxito comercial, especialmente en ciertas actividades aledañas de la literatura, como el cine, la publicidad y la propaganda, tiende en la América contemporánea a malear la conciencia del escritor triunfante y a empujarlo hacia la izquierda.

Desde nuestro punto de vista, la importancia de este cambio en la situación económica y, hasta cierto punto, en la situación social de los intelectuales en el mundo occidental, no radica en el hecho de que sean arrojados al torbellino vulgar de lo comercial, en el hecho de que pierdan la serenidad y la independencia. Los intelectuales de Occidente no han solido vivir, ni mucho menos, aislados del polvo y del calor del mundo en sus torres de marfil. Lo que constituye un elemento nuevo en el mundo moderno es el proceso, que tuvo su culminación en el siglo XIX, por el que los intelectuales vinieron a depender en parte, para ganarse la vida, de un público numeroso, sucediendo esto especialmente en el caso de los escritores.

Cabría haber esperado que esa dependencia respecto del favor de las muchedumbres hubiese llevado a la mayoría de los escritores consagrados a halagar al público, a aceptar las relaciones humanas según se les presentaban; en una palabra, al conformismo. Y no cabe duda que de los millones y millones de palabras que hay impresas, muchas se escribieron con el único objeto de divertir o excitar al hombre corriente, de ayudarle a escapar, de confirmarle en sus prejuicios, de respaldar el compromiso victoriano. Sin embargo, casi todos los hombres que estamos estudiando ahora como parte de nuestra herencia, casi todos los grandes escritores, así como un gran número de los que se ocuparon de cosas hoy olvidadas o que sólo tuvieron una actualidad transitoria, atacaron las cosas por ser lo que eran. El editorialista, como el predicador, tiene que estar *contra* algo en el mundo moderno; los grandes escritores del siglo XIX y del siglo XX han vapuleado a la especie humana por sus fracasos. Pensad en Carlyle, en Emerson, en Thoreau, en Marx, en Nietzsche. Todos estos hombres fueron, naturalmente, *politiques et moralistes*, y apenas podrían haberlo sido si no hubiesen encontrado que sus semejantes estaban equivocados o eran perversos, holgazanes o estúpidos. Pero hasta los mismos novelistas se convierten en cruzados, y algunos de ellos lo son más claramente aún, al confesar que son analistas científicos de la conducta humana. Al decir esto, los nom-

bres de Zola o de Dreiser acuden inmediatamente a nuestra imaginación.

Pero estamos llegando al borde de un segundo problema, relativo al papel de los intelectuales en el moderno mundo occidental; un problema central de una rama de la sociología menos avanzada aún que la sociología de las profesiones: la sociología del conocimiento, del saber, de las ideas, la *Wissenssoziologie*. Sólo una observación más vamos a hacer sobre el problema de la posición del escritor moderno que depende de un amplio mercado popular para colocar sus mercancías. Con mucha frecuencia, la ocupación más provechosa para ese escritor es la de maltratar a sus clientes, decirles cuán majaderos son, particularmente en América, donde los "bobos" de la *bobería* de míster Mencken acostumbraban leer a este escritor con verdadero placer, y donde miles de "Babbitts" compraron el *Babbitt* de míster Lewis, hasta hacer de él uno de los libros más vendidos.

No disponemos en modo alguno, para esos tres mil años que llevamos de historia occidental, de datos suficientes acerca de la actitud de los intelectuales—de las "clases intelectuales", tal como las define el profesor Baumer (véase pág. 8)—respecto de la cosmología aceptada por sus respectivas sociedades; y todavía no hemos elaborado nosotros mismos ninguna interpretación ni ninguna teoría satisfactoria sobre el papel social de los intelectuales. Tenemos migajas de información y principios de teorías, que, de cuando en cuando, han ido apareciendo en este libro. Podemos decir que, como grupo, excepto tal vez en los tiempos más primitivos y fervorosos del cristianismo, los intelectuales han tenido siempre una conciencia bastante acusada de su independencia con respecto al grueso de sus semejantes, una "conciencia de clase" bastante aguda. En todos los tiempos, incluso en la Edad Media, cuando la clase gobernante era iletrada, incluso en la Esparta deliberadamente antiintelectual, un cierto número de los miembros de las clases intelectuales han estado en la cúspide de la jerarquía social. Otros, como el párroco rural de la Edad Media y el maestro de escuela en casi todos los períodos, han estado, en lo que a ingresos materiales respecta, muy cerca del fondo de la escala social.

Es ciertamente muy difícil sentar una generalización acertada, ni siquiera para un período determinado, y no digamos para todo el curso de la historia occidental, sobre la actitud de las clases intelectuales frente al orden establecido de la sociedad en que vivieron. Siempre ha habido rebeldes en las cumbres, aunque sepamos poco de ellos, en la Edad Media. Desde Platón hasta Abelardo, Wycliffe y los innumerables intelectuales rebeldes de hoy, pasando por los primeros Padres cristianos, la sucesión se presenta con toda claridad. Sin embargo, probablemente el grueso de las clases inte-

lectuales, la gran mayoría incluso de los que predican, enseñan, oran, editan y comentan, han sido conformistas, defensores de las cosas tal como son, conservadores en el sentido más sencillo de la palabra, en el de "conservar intacto lo que tenemos". Su auditorio y sus lectores, en cuanto a la conducta se refiere, han sido ciertamente conformistas y conservadores, pues de lo contrario no estaríamos estudiando ahora la historia de las ideas en Occidente, porque no habría tal Occidente. Es sumamente probable que, incluso en el Occidente moderno, los numerosos lectores de escritos no conformistas, de escritos que atacan el orden establecido, no se sientan bajo una influencia tal que les empuje a rebelarse también a ellos. Consiguen una especie de catarsis o alivio, de manera muy parecida a como nuestros antecesores buscaban el alivio en los sermones sobre el fuego del infierno.

De todas formas, está claro que, desde los comienzos de la Ilustración, la *parte creadora* de las clases intelectuales se ha mostrado, en general, insatisfecha con el mundo que la rodeaba, deseosa de reformarlo y convencida de que podía reformarse. Los filósofos del siglo XVIII convinieron entre sí, a pesar de ciertas diferencias en cuanto al método, en que la tarea podía llevarse a cabo en un lapso bastante breve, en que la sociedad podía reformarse según ciertas normas (las de la Naturaleza y la razón) evidentes para todos, una vez que todos hubiesen sido ilustrados. Estos intelectuales de la Ilustración odiaban a los *privilegiados* no ilustrados—los sacerdotes, los nobles, los escasos intelectuales que se les oponían—, pero amaban a los *no privilegiados* sin ilustración, a la gente vulgar y corriente, en la cual confiaban, y a la que iban a educar para la vida en Utopía.

Ahora, en el siglo XIX, los intelectuales creadores se hallan todavía en rebeldía, pero ya no constituyen un bando unido. Algunos han desplazado su ideal hacia la derecha, hacia la antigua región, hacia la vieja—o remozada—aristocracia, hacia una especie u otra de autoridad, hacia algún designio definido de hacer y de conservar a la mayoría tranquila, sosegada y, acaso, también feliz. Algunos se han movido hacia la izquierda, hacia una forma u otra de lo que empieza a ser el terror del propietario de la época: el socialismo. Y lo que es más importante: los intelectuales creadores, a medida que transcurre el siglo, entran cada vez más y más a fondo en conflicto precisamente con la clase de gentes que los filósofos del siglo XVIII mimaron y cuidaron: las personas de educación corriente, pero no intelectuales, de la clase media. Muchas de las normas señaladas en el último capítulo como características del compromiso victoriano fueron ampliamente repudiadas por los escritores del siglo XIX, a quienes todavía recordamos y leemos. Dichos escritores comparten algunas de las actitudes de la clase media, es-

pecialmente la convicción de que el progreso es real y posible; al menos, comparten su sentido de la historia, del proceso, del flujo. Pero les disgusta específicamente la clase media, en honor de cuyos miembros han inventado nombres tan poco corteses como el de "filisteos". Incluso un escritor que se gloría en las realizaciones de la clase media, un escritor a quien los estetas y los artistas consideraron generalmente como un filisteo, el Herbert Spencer que escribió una especie de *Summa* del siglo XIX, no es un conformista, un hombre contento, sino un decidido anticlerical, un hombre convencido de que en el mundo hay muchas cosas equivocadas e injustas. En una palabra: Spencer protesta, se lamenta y le duelen las tripas; no puede describir o analizar durante mucho tiempo sin censurar—son muy raras ocasiones en que elogia—, sin demostrar enojo o ansiedad; es decir, posee esa acritud que nos hemos habituado a esperar de los escritores serios. Ya en el siglo XIX los intelectuales creadores están elevándose al estado a que han llegado en la América contemporánea, donde uno espera que el intelectual se queje tan naturalmente como respira; donde uno espera, en cuanto abre una publicación seria, empezar a leer cosas acerca de lo mal que marchan nuestras Universidades, de la crisis en la familia, de la destrucción de nuestra tierra productiva, de las dificultades en las relaciones internacionales, del inminente fin de nuestra cultura. Incluso se encontrarán quejas sobre el papel del intelectual. Hace algunos años un distinguido escritor francés, Julien Benda, escribió un libro llamado *La trahison des clercs*, que podría traducirse libremente por "¿Qué pasa con los intelectuales?".

Claro es que estamos exagerando. La ciencia, o conocimiento cumulativo, no puede por sí misma alabar o censurar, esperar o temer; y se escribe mucho sobre cuestiones científicas en los tiempos que corremos. Algunos artistas pueden ser que trabajen con la intención de agradar más que con la de mejorar las cosas, aunque, muy probablemente, casi todo el arte implica un juicio sobre el Universo. Sin embargo, es cierto que, aproximadamente desde la Revolución francesa, las clases intelectuales más creadoras y productivas, y notablemente los escritores, han rechazado casi todas las formas de vida de la clase media de Occidente; han rechazado los valores corrientes entre esa clase y, conviene no olvidarlo, a los imitadores y aspirantes a la posición social de esa clase media, que constituye el grupo de las clases laboriosas de este período.

ATAQUES DE LA DERECHA

Con objeto de hacer más fácil su estudio, y de acuerdo con las formas convencionales de la vida del siglo XIX, clasificaremos los ataques como procedentes de la derecha y de la izquierda. Estas

expresiones nacieron de la práctica parlamentaria francesa, a principios del siglo, cuando los conservadores o monárquicos tomaban asiento a la derecha del presidente y los constitucionalistas y los reformadores radicales se agrupaban a su izquierda. Hay en esto cierto simbolismo muy oportuno, ya que, en conjunto, la izquierda desea llevar la realización de los "principios de 1776 y 1789" tan lejos como sea posible, desea la realización de los objetivos democráticos de las revoluciones americana y francesa, mientras que la derecha desea, en general, una sociedad mucho menos democrática. Claro está que las simples diferencias lineales que sugieren esas expresiones son inadecuadas para medir las complejidades de la opinión, ni siquiera en política, puesto que el centro desde el cual medimos la izquierda y la derecha no es un punto fijo y claro, ya que siempre existe esa tensión democrática entre los ideales de libertad, por una parte, y los de igualdad, por otra, a que ya nos hemos referido. El ideal de seguridad viene a sumarse, como una complicación más, a las ya existentes. Sin embargo, la división establecida entre derecha e izquierda puede ser útil para clasificar toscamente los ataques contra la posición bosquejada en el último capítulo, especialmente si observamos que la línea es una curva susceptible de transformarse en un círculo, si se unen sus extremos. Es curioso observar con cuánta frecuencia los monárquicos y los comunistas, denominados en política extrema derecha y extrema izquierda, coincidieron en sus votos sobre un problema determinado durante los últimos años de la Tercera República francesa. Ambos grupos odiaban con virtuoso ardor a los vulgares conformistas que rechazaban los cambios revolucionarios.

Lo que los *filósofos* del siglo XVIII, con ese claro instinto que nos señala quiénes pueden ser nuestros enemigos, eligieron como blanco de sus ataques más sañudos fué la Iglesia Católica Romana. Es lógico que si se sustenta, como la mayoría de esos *filósofos*, la doctrina de la bondad natural y del raciocinio de los hombres, entonces el extremo opuesto lo constituye la idea del pecado original. Pero una parte mucho mayor del acervo de ideas de la Ilustración —el naturalismo, con su negación de lo sobrenatural; el materialismo; la fe en el progreso inevitable sobre la tierra; el disgusto por la tradición, por las jerarquías establecidas; la fe en la libertad o en la igualdad, y, algunas veces, en la libertad y en la igualdad— encuentra en el cristianismo tradicional organizado un acervo de ideas antitéticas. Ya hemos notado que, en cierto sentido, la propia Ilustración es hija del cristianismo. Más adelante veremos que hasta las Iglesias más conservadoras, la católica romana y la anglicana, por ejemplo, no han rehusado en modo alguno proceder a adaptarse en parte a los cambios habidos desde el siglo XVIII. Sería, ciertamente, un craso error sentar la fórmula siguiente: el "cristianismo"

y el "espíritu moderno" son sistemas de valores que se excluyen mutuamente. En efecto, ya hemos observado en el último capítulo que el cristianismo convencional, el que frecuenta la iglesia, tanto si es católico como si es protestante, fué uno de los elementos del compromiso victoriano. De aquí se sigue que, especialmente en los Estados Unidos, donde, con la excepción de una minoría de maniáticos, todos creen en la democracia, los cristianos tienen que creer en la democracia.

Empero, las Iglesias establecidas han producido, de cuando en cuando, pensadores que han sido los adversarios más resueltos y absolutos de la democracia. Y, entre ellos, seguramente ninguno más elocuente y capaz—y quizá, en el fondo, menos realista—que José de Maistre. Este funcionario civil saboyano, desterrado por la Revolución francesa, buscó la manera de devolver a sus semejantes a lo que él creía verdades eternas. Con gran perspicacia, señaló a Francis Bacon como uno de los fundadores del mal moderno, que estriba precisamente en la idea de que *algo nuevo y bueno es posible*. Pocos americanos pueden leer un pasaje como el que vamos a transcribir sin asombro y, generalmente, sin indignación; sin embargo, es muy importante que comprendamos que hombres de nuestra propia cultura han alimentado estas creencias:

> El mismo título de su obra principal (la de Bacon) es ya un error sorprendente. No hay *Novum Organum* o, hablando en romance, ningún *instrumento nuevo*, con ayuda del cual podamos alcanzar lo que fué inaccesible para nuestros predecesores. Aristóteles es el verdadero anatomista que, por así decir, diseccionó ante nuestros ojos y nos mostró el *instrumento humano*. Uno no puede hacer más que sonreír un tanto desdeñosamente ante un hombre que nos promete un *hombre nuevo*. Dejemos esa expresión para el Evangelio. El espíritu humano es lo que ha sido siempre... Nadie puede encontrar en el espíritu humano más de lo que hay en él. Pensar que eso es posible es el mayor de los errores; es no saber mirarse a sí mismo... Puede haber en las ciencias particulares descubrimientos que sean auténticas máquinas muy adecuadas para perfeccionar dichas ciencias: así, el cálculo diferencial fué tan útil a las matemáticas como la rueda dentada lo fué para la relojería. Pero en cuanto a la filosofía racional, está claro que no puede haber un instrumento nuevo, de la misma manera que no lo hay para las artes mecánicas en general.

La gran obra de De Maistre, *Du Pape*, es una defensa de la autoridad papal (en realidad, de la infalibilidad papal) y, en general, de un sistema autoritario en un mundo que, según lo percibía él, estaba cayendo en la anarquía, en lo tocante a la fe y a las prácticas religiosas. "La especie humana—escribió De Maistre—no puede permanecer en la condición en que actualmente se encuentra, después que el protestantismo, el filosofismo y otras mil sectas diferentes, más o menos perversas o extravagantes, han disminuído prodigiosamente la verdad entre los hombres. Sin embargo, fué lo bastante realista para no esperar ninguna enmienda repentina, especialmen-

te entre pueblos tan distantes como los anglosajones. Sus esperanzas se cifraban en que un núcleo de hombres sabios y disciplinados, en países cuyo corazón era todavía católico, se mantuvieron firmes durante el asalto del materialismo, de la falta de fe y del progreso científico, y estuviesen presentes para devolver al mundo su sentido, después del inevitable hundimiento.

Casi se le podría aplicar literalmente a De Maistre un calificativo retórico y ofensivo: era un *reaccionario*, un hombre que sostenía que nada nuevo podía ser bueno y que nada bueno podía ser nuevo; que la síntesis católica de la Edad Media era válida para todos los tiempos. Empero, ni siquiera De Maistre pudo escapar a la historia, y, aunque sólo sea en su estilo agudo, claro y epigramático, lleva la inconfundible marca del siglo XVIII. Más aún: en su disgusto por el entusiasmo sentimental, en su desprecio por los humanitaristas de su tiempo, muestra signos de ese autoritarismo católico levemente cínico que había de turbar a almas más dulces en el seno de la propia Iglesia. Obsérvese la forma en que sugiere, en el pasaje citado, que expresiones como "hombre nuevo" mejor sería dejarlas para el Evangelio. Además, si se le lee con suficiente atención, se encontrará que De Maistre sustenta algunas de las ideas que sobre la naturaleza "orgánica" de la sociedad y la fuerza conservadora de la tradición y del prejuicio hallaremos en Burke; pero la *manera* de De Maistre es menos conciliadora incluso que la de Burke, y deja la impresión de que su excelente sociedad orgánica es, un tanto incongruentemente, una sociedad inmutable.

De Maistre apenas puede ser para la mayoría de los americanos del siglo XX más que un curioso ejemplar de otro mundo. Desgraciadamente, casi todos los americanos experimentan casi la misma dificultad para comprender a un crítico de la democracia mucho más profundo: el irlandés Edmund Burke. Ahora bien: Burke vivió en la segunda mitad del siglo XVIII, y su libro más insigne, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, fué publicado en 1790. Es, sin embargo, uno de los pensadores más calificados entre los que han puesto en tela de juicio las creencias básicas de la Ilustración, y continuó siendo en el decurso del siglo XIX el gran manantial de una cierta especie de oposición conservadora a las tendencias de la época. Burke fué un protestante, un sincero anglicano que había crecido bajo la influencia inglesa y que hizo su carrera en la Cámara de los Comunes. Apoyó la causa de los rebeldes americanos en discursos que se leyeron durante mucho tiempo en aquel país; pero, desde el principio, descubrió lo que supuso desastrosas posibilidades de la Revolución francesa, y muy pronto se convirtió en un dirigente de una cruzada intelectual contra la misma. Paso que le hizo entrar en violento conflicto con los pensadores

avanzados de su tiempo y, de una manera muy particular, que casi todos los americanos de la época de Jefferson le considerasen como un espíritu trasnochado. La obra de Tom Paine *Los derechos del hombre* fué una réplica a Burke, y la mayoría de los americanos de hoy se inclinan a pensar que Paine se llevó el gato al agua. No obstante, vale la pena, incluso para un convencido demócrata de izquierdas, fijar la atención en Burke, ya que, en parecer de muchos, ha hecho algunos análisis de las relaciones humanas que merecen considerarse como aportaciones importantes a nuestro exiguo acervo de conocimiento cumulativo en las ciencias sociales. Es extraordinariamente difícil destilar eso de la masa de su retórica; además, en Burke subsiste un núcleo muy sólido de fe cristiana que no es, evidentemente, reducible a conocimiento cumulativo en el sentido científico.

Para Burke, la Revolución francesa fué predominantemente la obra de un cierto tipo de idealista educado en las grandes esperanzas de la Ilustración. Burke no sostuvo que todo lo del viejo régimen en Francia fuese satisfactorio, que no hubiese necesidad de hacer nada para mejorar la vida política y social de los franceses. Burke no era un reaccionario de esa especie, aunque, al proseguir su polémica y al llegar el Terror en Francia, fuese capaz de escribir algún que otro pasaje en que se muestra casi tan rígido como el propio De Maistre. La base de la crítica de Burke contra los dirigentes de la Revolución francesa radica en que, en lugar de intentar arreglar la chimenea defectuosa, reedificar el muro destruído o repasar el tejado, esos dirigentes se propusieron casi literalmente derribar todo el edificio y levantar en su lugar uno nuevo, cuyos planos habían sido proporcionados por sus maestros filosóficos. Mas el viejo edificio era el único con que contaban, y aunque los hombres hubiesen convenido en construir de acuerdo con los planos del teórico, ello les habría exigido algún tiempo. Pero los hombres no llegaron a ese acuerdo. Todo lo que sucedió fué que el viejo edificio estaba en ruinas, y que el pueblo francés carecía de albergue donde guarecerse de las tormentas. En definitiva, hubo que levantar el nuevo edificio, en gran medida, utilizando los materiales viejos, pues los hombres no pueden vivir sin cobijarse en el mundo moderno. Mas no fueron los filósofos los que construyeron el edificio viejo-nuevo; tenía que construirlo un arquitecto más inexorable, un hombre que hiciese las cosas utilizando medios autoritarios si necesario fuere; en una palabra, un Napoleón Bonaparte. Es absolutamente cierto que Burke, que escribía de 1789 a 1790, previó y predijo específicamente la venida de un dictador como Napoleón, quien, finalmente, llegó al Poder en 1799.

Ahora bien: esta figura retórica hace muy poca justicia a Burke, pero puede ayudar al lector a seguir el análisis del mismo.

Burke parte de un pesimismo cristiano acerca del hombre animal; en efecto, uno de sus grandes odios fué el que experimentó contra el Rousseau que predicó la bondad natural del hombre sin mácula de civilización, el Rousseau a quien calificó de "el Sócrates demente de la Asamblea Nacional". Los hombres corrientes, abandonados al impulso de sus deseos y de sus pasiones, *tenderán* siempre, según Burke, a correr a ciegas, a engañar, a seducir, a violar, a convertirse en bestias. Sin embargo, en la vida diaria la mayoría de ellos no hacen nada de eso, y las excepciones criminales pueden ser siempre atajadas en una sociedad sólidamente constituída. La sociedad civil presenta el notable espectáculo de hombres potencialmente, "naturalmente" malos, comportándose como hombres buenos o, por lo menos, como hombres pacíficos. Tenemos que llegar a la conclusión de que lo cierto es exactamente lo contrario de lo que dijo Rousseau: la participación en la sociedad, la obediencia a los convencionalismos, a la tradición, a los prejuicios, a las leyes, etc., es lo que salva a los hombres y no lo que los arruina. El medio social y político es lo que se interpone entre ellos y el caos.

De aquí se sigue que no se debe destruir jamás lo principal de esas disposiciones, instituciones y formas establecidas para llevar adelante las relaciones humanas que llamamos "sociedad civil". Es cierto que cualquier persona brillante, dotada de las aptitudes requeridas, puede ingeniar toda clase de nuevas formas para tratar esas cuestiones, puede realizar mejoras teóricas que, simplemente con que se pusiesen en marcha, bien podrían ser mejoras efectivas. Pero Burke mantiene que es preciso marchar con mucha cautela por ese camino, tratar de introducir muy pocos cambios de cada vez y no intentar jamás cambiar *toda* la sociedad civil. En 1789, los franceses intentaron realmente llevar a efecto una revolución completa; intentaron cambiar todas las cosas, desde el sistema de pesas y medidas hasta la elección de los obispos y la estructura del Gobierno central, descargándose de la tarea en los teóricos en lugar de apoyarse en los hombres con experiencia práctica.

Lo que mantiene a los hombres corrientes en el camino de la decencia es, sin embargo—al menos en parte—, la costumbre, y una especie de identificación emocional del individuo con la sociedad de la que se siente partícipe. Este sentimiento no es algo que pueda hacerse de encargo; tiene que crecer y desarrollarse de una manera lenta y natural. Burke no habría sido capaz de entender el sentido de esta historia que se cuenta acerca del patio de una Universidad americana, donde se fijó un cartel que decía: "Si empezamos, desde mañana mismo, el que los novatos se descubran al pasar ante la estatua del fundador, llegará a ser una tradición." Para Burke, lo que mantiene unida a la sociedad no es nada de

tipo racional, en la simple acepción de la palabra; nada planeado, nada que tenga su expresión en el papel, como una nueva constitución. Es más: Burke habría sostenido que la expresión "nueva constitución" es una perfecta majadería. Como máximo, se pueden introducir elementos en una constitución del mismo modo que se haría un injerto en un árbol, por un proceso orgánico, y no por un proceso mecánico.

Burke no utiliza, naturalmente, el lenguaje que acabamos de usar nosotros. Él emplea las expresiones corrientes en su propia época, incluyendo la consagrada frase de "contrato social". Pero obsérvese cuán diferente es el énfasis que pone en estas ideas. Ya no tenemos que habérnoslas con el cálculo de intereses de Locke o de Bentham, sino con conceptos de la tradición cristiana medieval:

> La sociedad es, ciertamente, un contrato. Los contratos suscritos con fines de un simple interés ocasional pueden rescindirse según convenga; pero al Estado no se le debe considerar como una mera sociedad para el comercio de la pimienta y del café, de telas o de tabaco, o cualquier otra empresa de tan mezquina consideración; como una sociedad que se forma al calor de pequeños intereses pasajeros y que se disuelve a capricho de las partes. Hay que mirarlo con otra clase de reverencia, porque no es una sociedad en torno a cosas que subvengan exclusivamente a las necesidades de la grosera existencia animal, de una naturaleza temporal y perecedera. Es una sociedad de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las virtudes y de todas las perfecciones. Como los fines de semejante sociedad no pueden conseguirse sino a través de muchas generaciones, se convierte en una sociedad constituída no sólo por los que viven, sino por los que han de nacer. Cada contrato de cada Estado particular no es más que una cláusula en el gran contrato primitivo de la sociedad eterna, enlazando las naturalezas más bajas con las más elevadas, conectando el mundo visible con el invisible, según un pacto fijo, sancionado por el juramento inviolable que mantiene a todas las naturalezas físicas y morales en el lugar que les corresponde.

Todavía se puede citar otro pasaje más para demostrar cómo Burke toma de la Ilustración otra frase famosa y explosiva, la expresión "derechos naturales", y la adapta a las ideas tradicionales de la autoridad y la desigualdad:

> El gobierno no se constituye en virtud de los derechos naturales, que pueden existir y que existen en una independencia total respecto a él; que existen con una claridad mucho mayor, y en un grado mucho mayor de perfección abstracta; mas esa perfección abstracta es su defecto práctico. Teniendo derecho a todo, lo quieren todo. El gobierno es una invención de la sabiduría humana para satisfacer las *necesidades humanas*. Los hombres tienen derecho a que dichas necesidades sean satisfechas por dicha sabiduría. Entre esas necesidades hay que contar, en una sociedad civil, la necesidad de una restricción suficiente de sus pasiones. La sociedad requiere, no sólo que las pasiones de los individuos sean subyugadas, sino que, incluso, tanto en la masa como en los individuos, las inclinaciones de los hombres sean frecuentemente contrarrestadas, su voluntad con-

trolada y sus pasiones doblegadas. Eso sólo puede conseguirse *por una fuerza que nazca de ellos mismos*, y no sujeta, en el ejercicio de su función, a la voluntad y a las pasiones que tiene la misión de frenar y dominar. En este sentido hay que contar, tanto las restricciones como las libertades del hombre entre los derechos inherentes a éste. Pero variando las libertades y las restricciones según el tiempo y las circunstancias, y admitiendo infinitas modificaciones, no pueden tener como base ninguna regla abstracta, y no hay nada tan disparatado como discutir aquéllas sobre ese principio.

Lo que sucedió en Francia, según Burke, fué que hombres necios, aunque bien intencionados, hallaron una oportunidad en la crisis financiera que condujo a la convocatoria de los Estados generales para intentar destruir la vieja sociedad francesa, consiguiéndolo en gran medida, en una medida excesiva. El francés medio, incapaz de seguir apoyándose en las viejas formas establecidas, perdió el equilibrio, fracasó. Su fracaso se tradujo en un espíritu agresivo. El reinado del Terror fué el resultado normal de haber intentado efectuar cambios demasiado grandes en la sociedad. De haber vivido Burke en esa época, habría argüido, sin duda alguna, que la era del tráfico clandestino de bebidas alcohólicas realizado en la década de 1920 a 1930 fué el resultado normal de haber intentado obligar a los hombres, por medio de la ley, a alterar el antiquísimo hábito de la bebida.

Sin embargo, Burke no fué un reaccionario. Creía en la posibilidad, o, por mejor decir, en la necesidad de lo nuevo, de lo experimental. Quería "reformar para conservar". Sus propuestas de reforma les parecían a los radicales impacientes, como Paine y Owen, simples dilaciones, y la verdad es que un temperamento realmente reformador ha de encontrar a Burke decididamente antipático. Porque, en el fondo, Burke es un pesimista. No cree, sencillamente, en la posibilidad de que todos los hombres sean alguna vez felices, aquí, en la tierra. Expone sus objeciones a los proyectos racionalistas de los ilustrados del siglo XVIII en forma tal, que marca el llamado "renacimiento romántico", presentándolos en función de la naturaleza orgánica de los grupos humanos (en oposición a la naturaleza mecánica): en función de la tradición, del sentimiento y hasta de los *prejuicios*, palabra ésta casi equivalente al vocablo *pecado* para los filósofos del siglo XVIII. No obstante, detrás de todo esto hay una nomenclatura más antigua para una serie de sentimientos más antiguos también: esencialmente, la de San Agustín y la de Santo Tomás.

Hay otro pensador cristiano que merece nuestra atención; el cardenal Newman, de Oxford, que se convirtió en una de las más insignes figuras de ese renacimiento de la Iglesia anglicana que se produjo en los albores del siglo XIX, conocido con el nombre de "Movimiento de Oxford". Newman fué un joven sensible e ima-

ginativo que sintió profundamente la necesidad de una certidumbre y de una autoridad; y no encontró satisfacción hasta que, en 1845, se pasó a la Iglesia Católica Romana. Para Newman, como para De Maistre, para Burke y, en realidad, para todos los conservadores cristianos, el enemigo estaba en la filosofía de la Ilustración, a pesar de que, a mediados del siglo XIX, pudo Newman utilizar la palabra "liberalismo" para designar el acervo de las ideas que odiaba:

> Por liberalismo entiendo la falsa libertad de pensamiento, o el ejercicio del pensamiento sobre cuestiones que, a causa de la constitución de la mente humana, no pueden ofrecer una salida airosa a ese pensamiento, estando, por consiguiente, fuera de lugar... (El liberalismo sostiene) que ninguna doctrina revelada de ningún precepto puede interponerse razonablemente en el camino de las conclusiones científicas. Por consiguiente, la economía política, por ejemplo, puede invalidar las declaraciones de Nuestro Señor sobre la pobreza y los ricos, o bien un sistema de ética puede enseñar que la mejor disposición de la mente... (Que) hay el derecho a juzgar por uno mismo, es decir, que no existe ninguna autoridad competente sobre la tierra para inmiscuirse en la libertad que tienen los individuos para razonar y juzgar por sí mismos, según les acomode, acerca de la Biblia y su contenido. Por consiguiente, los establecimientos religiosos que requieren suscripciones son anticristianos (El liberalismo sostiene que) no existe nada que se parezca a una conciencia nacional o estatal... (que) la utilidad y la conveniencia constituyen la medida de los deberes políticos... (que) el Poder civil puede disponer de las propiedades de la Iglesia sin cometer sacrilegio... (que) el pueblo es la fuente legítima del Poder... (que) la virtud es hija del conocimiento, y el vicio, de la ignorancia. Por consiguiente, la educación, la literatura periódica, los viajes por ferrocarril, la ventilación, la higiene y las artes de la vida, cuando se utilizan con todas sus consecuencias, sirven para hacer feliz y profundamente moral a un pueblo.

El interés que Newman despierta en nosotros radica menos, sin embargo, en sus ataques al liberalismo; menos, incluso, en su profunda y emotiva aceptación del cristianismo tradicional, que en los esfuerzos, un tanto sorprendentes, que realizó para acomodar su pensamiento al espíritu de la era victoriana. Entiéndase bien esto: nadie fué jamás menos contemporizador que Newman. Es casi seguro que no hizo ningún esfuerzo consciente para transmitir un mensaje en términos que lo hiciesen susceptible de tergiversación. Era demasiado inteligente, demasiado consciente de lo que le rodeaba, y acaso demasiado inglés, para adoptar la postura nítida y dogmática de De Maistre, según la cual nada nuevo es bueno ni, en rigor, posible. En su *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), Newman llega, incluso, a insistir en que precisamente por ser verdadero el cristianismo en su forma sacramental tradicional, es por lo que está sujeto a cambiar, a crecer, a desarrollarse. Se guarda muy mucho de caer en una posición completamente relativista: la Iglesia, en cuanto institución divina, es, na-

turalmente, perfecta, y, por consiguiente, está por encima de todo cambio. Pero en cuanto institución humana establecida aquí, en la tierra, tiene que cambiar, porque ésa es la regla de la vida. "En un mundo más elevado las cosas suceden de manera distinta; pero aquí abajo vivir es cambiar, y ser perfecto es haber cambiado frecuentemente."

No todos los cambios son buenos; en realidad, Newman sostiene que semejante criterio es uno de los mayores errores liberales. Debemos distinguir entre desarrollo y corrupción, pues la vida, que ofrece la promesa del desarrollo, encierra también la amenaza de la corrupción. No podemos utilizar ninguna prueba científica sencilla que nos diga cuándo un cambio determinado es bueno o malo, cuándo es desarrollo y cuándo corrupción. Para eso debemos apoyarnos en lo que Newman llama nuestro sentido ilativo. Esta noción, especialmente desarrollada en su *Grammar of Assent* (1870), constituye una anticipación precoz de gran parte de la doctrina antiintelectual que estudiaremos en el próximo capítulo. En una palabra: Newman está buscando alguna explicación psicológica (o, si se prefiere, alguna justificación) a la creencia que va más allá de esa especie de criterio de la verdad que el hombre moderno asocia con las ciencias naturales y, quizá, con el sentido común. No sería justo decir que el sentido ilativo de Newman es sustancialmente igual al famoso pragmatismo de William James, con su "voluntad de creer"; ciertamente, Newman no dice que debemos creer lo que queremos creer. Pero insiste en que toda la vida humana en este mundo tiene que ser guiada por algo más que esas nociones acerca de la verdad que guían al investigador en su laboratorio; ese algo es una mezcla de sensibilidad estética, de sensibilidad moral y de experiencia concreta de los problemas reales. El conocimiento que adquirimos a través del sentido ilativo es al conocimiento conseguido por la pura lógica como un cable de muchos hilos es a una varilla de acero; ambos son fuertes, pero solamente uno es de una pieza. El sentido ilativo varía con los individuos, en los que frecuentemente tiene más fuerza, por ejemplo, cuando se trata de cuestiones estéticas que cuando se trata de cuestiones morales. En tales cuestiones, no puede haber una prueba tan universal como la que procura la lógica aplicada a la ciencia; no hay forma de probar una verdad moral o estética a una persona dotada de un sentido ilativo imperfecto o no cultivado. Pero esto no quiere decir que no exista la verdad en esas cuestiones; por el contrario, la opinión general de la Humanidad, a través de los siglos, no ha sido cínica ni escéptica respecto a problemas así de juicios de valor, sino que ha reconocido a los santos, a los artistas y a los sabios, cuando se ha encontrado ante ellos. Sólo si esperamos que las verdades cristianas, tal y como actúan entre los hombres, sean perfectas, inmuta-

bles, absolutas; sólo si, de hecho, nos mostramos dogmáticos donde no cabe el dogma, sólo entonces, repetimos, sentiremos que nuestros juicios de valor son de una validez inferior a los juicios que sobre los hechos emite el hombre de ciencia.

El ejercicio que del sentido ilativo hizo el propio Newman le condujo en dirección a la política conservadora, hacia el mantenimiento del sistema existente en las relaciones sociales y económicas. Pero el andamiaje teórico que levantó constituye uno de los modelos más acabados de lo que se ha llamado en ocasiones el catolicismo liberal, es decir, esa adaptación consciente y gradual de la actitud cristiana a la democracia, conducente a una aceptación más amplia de ciertos objetivos de la Ilustración.

Hemos elegido a De Maistre, Burke y Newman como ejemplo de pensadores que atacan, desde el punto de vista de la cosmología y la psicología cristianas tradicionales, las creencias optimistas y racionalistas de la Ilustración. Es difícil, naturalmente, trazar una línea divisoria entre hombres como estos y otros conservadores, cuyos intereses conjugados son, acaso, más bien de tipo secular que religioso. Inevitablemente, la mayoría de los conservadores son, exteriormente al menos, cristianos, ya que el cristianismo es la religión oficial de Occidente. También sufre la democracia ataques de la derecha, procedentes de esas nuevas posiciones autoritarias o totalitarias que no son realmente cristianas o tradicionales y de las cuales nos ocuparemos en seguida. Ha sido en el siglo XX cuando han experimentado un gran desarrollo, aunque sus raíces se encuentran en el siglo XIX. En este último siglo, la oposición intelectual más importante venía todavía de los pensadores que querían volver a algo que, a su juicio, era mejor, y que, por lo menos en una ocasión, es lo que predominó realmente aquí, en la tierra. En el fondo, lo que oponían a la democracia era la aristocracia, el gobierno de los sabios y de los buenos, la tradición clásica del caballero griego o romano, tal como había sido modificada posteriormente por las prácticas cristianas y feudales.

No podemos intentar realizar aquí un estudio sistemático de esos pensadores que difieren de hombres como Burke, principalmente por su vigor. Muchos de ellos están convencidos, en el siglo XIX, de que es inevitable, en Occidente, el establecimiento de una u otra forma de Gobierno popular, y su principal preocupación parece ser procurar que la futura sociedad democrática incluya otra clase de méritos, que no sean los de la facultad de hacer dinero o de dominar a las multitudes.

En cierto sentido, realmente pertenecen a esa clase dos grandes pensadores políticos, generalmente clasificados como "liberales": John Mill y Alexis de Tocqueville. A Mill le preocupaba extraordinariamente el peligro de la "tiranía de la mayoría" y estaba

profundamente interesado en la representación proporcional y en otros sistemas destinados a proteger la libertad de los grupos minoritarios. Tocqueville fué un ilustre noble francés que vino a los Estados Unidos a principios del siglo XIX para estudiar nuestro sistema penitenciario, y que al regresar a su patria escribió uno de los relatos clásicos de la sociedad americana, *La democracia en América* (1835-1840). Dicho libro es considerado, con bastante justicia, como uno de los que nos son más favorables a los norteamericanos, como la obra de un liberal, en ciertos aspectos; mas Tocqueville sentía preocupación por nosotros, por nuestra preferencia por la igualdad respecto de la libertad, por nuestra desconfianza hacia el refinamiento y la distinción intelectuales y espirituales, por el peligro que, con respecto al futuro del hombre occidental, ve él en nuestra gran fuerza y en nuestra gran indiferencia—en realidad, nuestra animadversión—hacia las excelencias tradicionales del caballero clásico. Fué un aristócrata generoso, perplejo ante las esperanzas americanas en la perfección inmediata, desconcertado por nuestro igualitarismo avanzado, alarmado por nuestra fe en la infalibilidad de la mayoría. Pero previó nuestra futura grandeza y, en un pasaje de una visión profunda, previó incluso nuestro conflicto con Rusia. Teme que, en nuestra grandeza, pongamos los fines materiales por encima de los espirituales, aunque no se le escapa el aspecto más noble del "sueño americano". A diferencia de muchos comentaristas europeos, no adopta nunca un tono gruñón de superioridad.

Un escritor inglés, sir Henry Maine, expresa con claridad meridiana la desconfianza que la democracia inspira a la aristocracia. En su *Popular Government* (1855), esa desconfianza se ha acercado extraordinariamente al pánico. Maine era un historiador profesional que se había especializado en la historia del derecho primitivo y que realizó un trabajo muy amplio en las fronteras de la antropología. Pero sus estudios le habían llevado al convencimiento de que la línea de la evolución de la Humanidad, actuando a través del hombre occidental como su representante más acabado, iba desde las primitivas ligaduras que ataban al individuo a obligaciones concretas, y nunca consciente o voluntariamente asumidas, hasta la moderna libertad del individuo para decidir por sí mismo lo que va a hacer y lo que va a ser. Según la famosa frase de Maine, el progreso humano va "desde el Estado al contrato". Lo que le alarmó en los años posteriores al de 1880 fué la evidencia—adquirida ante el espectáculo de las actividades sindicales en Inglaterra, de la legislación de seguros sociales en Alemania, de la creciente propaganda socialista por todas partes—de que algunos hombres preferían la seguridad a la libertad: la seguridad del estado legal a los riesgos de la libertad contractual. Maine es uno de los primeros grandes

escritores de Occidente que hizo uso de algunas de las ideas del siglo XVIII sobre la libertad humana para defender el *statu quo*. Maine es un *tory* de la década de 1880 a 1890, que predica lo que el radical de la década de 1780 a 1790 había predicado. El *laissez-faire*, que en tiempos constituyó una amenaza para el sistema mercantilista establecido, se veía ahora amenazado por el socialismo, y se había convertido en la doctrina conservadora de una clase media capitalista. En realidad, no hay en esto nada paradójico. En una sociedad sujeta a cambios, una vez que esos cambios se han realizado con éxito se incorporan a la estructura de la sociedad. Si la sociedad continúa cambiando, como es el caso de la sociedad occidental, entonces los que promueven los nuevos cambios se encontrarán oponiéndose a lo que en otros tiempos tuvo un carácter radical. En 1790, Tom Paine quería un Gobierno que gobernase muy poco, que costase muy poco y que dejase a la Naturaleza seguir su curso benéfico; el que quiera eso en el año 1950, es un republicano de la vieja guardia, y no un radical como Tom Paine.

Así como Newman parece más sabio que De Maistre porque trató de explicarse el hecho de los cambios sociales, de la misma manera hay otro grupo de conservadores que parece más sabio que Maine y demás caballeros aterrorizados de su época. Son éstos los *tories* demócratas, tomados en el mejor momento de su historia, cuando Inglaterra les dió ese nombre. No es exacto que los *tories* demócratas sean hombres más prácticos que los *tories* sin aditamentos; en realidad, aunque tienen en Benjamín Disraeli un hombre lo suficientemente práctico para haberse elevado a la situación de primer ministro, son, en su mayor parte, idealistas declarados, gentes de mente suave, a menudo teóricos como el poeta Coleridge, o clérigos como F. D. Maurice. Con frecuencia son cristianos muy pagados de sí, que a veces aceptan la denominación de "socialistas". Creen, lo mismo que Burke, que la mayoría de los hombres es incapaz de conducirse como corresponde cuando disfrutan de la libertad; que los hombres son, en una palabra, un rebaño que necesita de pastores. La revolución industrial y las falsas ideas de la Ilustración sobre la igualdad humana habíanse resuelto, en su opinión, en una floración de malos pastores: propietarios de fábricas, políticos, agitadores, periodistas. Lo que el pueblo necesita son buenos pastores que velen porque los inspectores del Gobierno conserven las fábricas limpias y en buenas condiciones de salubridad, que los trabajadores disfruten de seguridad social, que todo funcione adecuadamente. Estos buenos pastores son los dirigentes naturales del pueblo, los hombres de alta cuna y excelente instrucción: los caballeros clásicos.

La doctrina favorita de los *tories* demócratas—y la justificación de este calificativo—consiste en afirmar que si al pueblo se le

da realmente una oportunidad; que si la prensa, las escuelas y todos los órganos de opinión pública se abren a todos los criterios, entonces ese pueblo, en tales condiciones de libertad, elegirá espontáneamente, por medio del voto democrático, a los pastores adecuados, a los hombres adornados de las cualidades y de la instrucción necesarias para regir sabiamente sus destinos. Los realmente sabios y buenos—prosiguen en su razonamiento—están en el siglo XIX, en Occidente, a punto de abandonar la batalla, por pura negligencia. Están al margen de la lucha política, dejando el campo a los demagogos, a los socialistas, a los lunáticos. Sólo con que se presentasen ante el pueblo con la verdad, el pueblo los reconocería como a sus verdaderos dirigentes.

Los *tories* demócratas ponían objeciones al desorden, a la vulgar rebatiña, a la aspereza de una sociedad lanzada en pos del dinero; muchos de ellos las ponían también a la fealdad de la época. Pero bien vale la pena que dediquemos unas palabras a aquellos cuyos principales agravios contra las formas democráticas, tal y como se desenvolvieron éstas en el siglo XIX, eran de carácter estético. No es tarea fácil clasificarlos de acuerdo con su aceptación o su recusación de la Ilustración. Algunos de los hombres de mente blanda, como el inglés William Morris, se llamaron a sí mismos socialistas, y arguyeron que el inconveniente de la democracia radicaba en que no era lo bastante democrática; en que no había ido lo bastante lejos; en que había creado, en torno a los hombres y mujeres corrientes, un nuevo y pernicioso medio ambiente; en que había que cambiar ese medio ambiente y permitir que la bondad natural y la sabiduría de las masas saliesen a la superficie. Pero tal vez sea John Ruskin, que se llamó a sí mismo *tory*, el ejemplo más característico de ese tipo. Uno de los colegios de Oxford, fundado a últimos del siglo XIX con objeto de permitir a los más capaces hijos de las clases laboriosas estudiar en aquella Universidad de las clases dirigentes, recibió el nombre de este sedicente *tory*, esto es, de Ruskin. Durante años enteros, la Universidad Ruskin fué un centro de oposición al auténtico partido *tory*. En verdad, es muy difícil desenredar y denominar todas las variantes de la oposición política y moral al estado de cosas que presentaba el siglo XIX. Acaso se haya sido injusto al agrupar a Ruskin junto a aquellos cuyo principal sentimiento de oposición a su época se centra en cuestiones estéticas. Ruskin parece enfocar su disgusto sobre los ávidos de dinero, sobre los que medían el éxito por el éxito material o por los honores conseguidos en una sociedad caracterizada por la más vulgar competencia. Semejante estado de ánimo le acerca a Carlyle; y, a veces, está a punto de pedir, como éste, un dirigente que nos saque de esa ciénaga materialista. Se puede juzgar su criticismo estético social por las dos citas siguien-

tes: "No hay más riqueza que la vida" y "La vida es la posesión de lo valioso por los valientes".

Los críticos esteticistas de la cultura democrática del siglo XIX estaban unidos, por lo menos, por la creencia de que esa cultura producía en cantidad cosas "baratas e impuras"; de que la máquina había matado todo el placer que experimentaba en la realización de su trabajo creador el antiguo artesano; de que la máquina había hecho del trabajo una carga que no era más llevadera que antes, y que había envenenado incluso el descanso del trabajador, al que no dejaba ya sino una serie de mediocridades producidas en masa, incluso hasta para sus diversiones. Esos críticos no se pusieron de acuerdo sobre la forma de resolver el problema; pero casi todos sostenían que los pocos que aún había sin corromper, los hombres que, como ellos, todavía distinguían lo bueno y lo bello, debían tomar, de una u otra forma, la dirección en sus manos y crear aquí y acullá pequeñas células de belleza y sabiduría. El siglo XIX fué el gran siglo de los pequeños experimentos sociales, de las comunidades ideales destinadas a probar que un medio social determinado puede regenerar a los hombres. Todavía había mucho espacio disponible en los Estados Unidos, lo que explica el hecho de que tantísimas de estas comunidades se fundasen allí: la *Brook Farm*, en Massachusetts; la *Phalanx*, en Nueva Jersey; *New Harmony*, en Indiana... La lista es larga; un catálogo fascinante de esperanzas y de fracasos humanos. Morris, que fué un caballero de posición económica independiente, fundó varios talleres para efectuar trabajos manuales, predicó fielmente a pequeños grupos de conversos y escribió una utopía llamada *News from Nowhere* (1891), en la que los hombres, liberados al fin de las máquinas y de las grandes y feas ciudades, viven de nuevo en una tierra verde y agradable, donde florecen las artes y los oficios.

En este grupo de adversarios estéticos de la democracia se hallará, sin duda alguna, la mayor concentración imaginable de lunáticos, de hombres que ofrecen recetas unilaterales para alcanzar el cielo en la tierra, análogos a aquellos que, en el siglo XVI, pertenecieron a las sectas más extremistas. A veces ofenden al sosegado burgués mucho más de lo que cuadra a su importancia real. No fueron Morris, ni Ruskin, ni los socialistas utópicos de las pequeñas comunidades, sino los marxistas, los que realmente amenazaron la cómoda postura de los filisteos en sus encastillados hogares suburbanos. Sin embargo, no será conveniente abandonar con demasiada ligereza el criticismo estético de la democracia. Los barrios pobres de Manchester o Liverpool, así como los puestos de refrescos, las estaciones de gasolina y los fonduchos que bordean las carreteras americanas más importantes, se cuentan seguramente entre las cosas más horribles que el hombre haya construído jamás en la

tierra. Si realmente todo ello representa un progreso, apenas ha conseguido eliminar, o, por lo menos, aminorar la existencia de lo feo. Además, estos críticos, por suaves y poco prácticos que muchos de ellos sean, no dejaron de centrar su atención sobre distintos aspectos del importantísimo problema de los incentivos y las recompensas del trabajo en la sociedad moderna. Tanto las ideas de los capitalistas como la de los socialistas tendían, e indebidamente tienden aún hoy, a considerar el problema del trabajo sólo, desde el punto de vista de los salarios y de la *eficiencia*, en el sentido técnico de la organización fabril. Aunque incompetentes en las cosas de este mundo, algo mejor informados estaban hombres como Morris, o como el socialista utópico francés Fourier. Éstos indicaron que el problema de conseguir que la gente realice el trabajo necesario es un problema total, complejo, humano y no simplemente un problema de dólares y céntimos, o de movimientos eficientes. Señalaron que a los hombres no les gusta aburrirse, que les gusta sentir que han hecho algo útil y hasta bello, que tienen el orgullo de la artesanía, que sienten el gozo de formar parte de un equipo.

Morris, en *News from Nowhere*, habla de grupos de jóvenes vigorosos, entregados con ardor a la tarea de cavar zanjas en el hermoso parque público de Kensington, que solían frecuentar los vecinos de los feos suburbios de Londres. Su guía le dice que se trata de una competición deportiva, y, al expresar su sorpresa el visitante, le hace la observación de que, según tiene entendido, en Oxford y en Cambridge, en pleno siglo XIX, hay tripulaciones de ocho remeros que realizan con verdadero placer las más duras labores físicas. Es posible que el sermón parezca un poco tonto y sentimental; y, sin embargo, reflexionando detenidamente, se llega a la conclusión de que, con la cantidad de *trabajo* realizado por la tripulación de una universidad o por un equipo de fútbol, se podría construir fácilmente una casa. No hay una varita mágica capaz de convertir el trabajo en deporte, y Morris no nos convence de que la haya. Pero no por eso deja de existir el auténtico problema de la utilización de las abundantes energías de los hombres en forma que sea realmente efectiva.

Puede argumentarse, con bastante contundencia, que esos críticos de la democracia de los que nos venimos ocupando en este capítulo no ofrecen más que un interés puramente histórico e intelectual (lo que no es poco), pero que en realidad no han influído considerablemente en el mundo en que vivimos. Los ataques de efectos inmediatos contra la democracia han partido, en realidad, de una base que no es la del cristianismo ni la del ideal clásico de lo bello y lo bueno. A veces, se han justificado con estas u otras características de nuestra tradición occidental; pero los de mayor importancia son los que se han apoyado en el exclusivismo de una

minoría ética, de un problema nacional o racial, de una entidad, en suma, diferenciada biológicamente. De estos ataques surgieron en el siglo XX esos movimientos totalitarios de derecha—fascismo, nazismo y otros semejantes—que acaso no hayan sufrido en la guerra de 1939 más que ligeras heridas.

El problema del linaje intelectual del totalitarismo derechista es un problema fascinante, que ha suscitado ya una gran atención. Una vez más tenemos que prevenir al lector contra el absurdo que supone el decir que Wagner, por ejemplo, es *el responsable*, o *el que tiene la culpa*, o *el que dió lugar*, a que surgiese el movimiento nazi alemán. No es posible explicar a los nazis de una manera cumplida y acabada, de la misma manera que no es posible explicar totalmente el cáncer o la poliomielitis. Lo que sabemos es que los movimientos de esta índole tienen siempre una serie de puntos de vista sobre todos los problemas, grandes y pequeños, y podemos ver de dónde sacaron algunas de sus respuestas. Lo que debiera ser suficiente para todo el mundo, menos para los metafísicos más rigurosos.

Ya hemos observado que el conjunto de ideas y sentimientos que se denomina nacionalismo ocasionó dificultades a quienes deseaban que todos los hombres fuesen hermanos. Incluso en estados nacionales profundamente influídos por las ideas de la Ilustración, en los mismos países incrustados en el corazón de la tradición democrática—los Estados Unidos, Inglaterra, Francia y los países más pequeños de la Europa oriental y occidental—, las exigencias de una unidad nacional, de que todos los ciudadanos se amolden a un patrón nacional, vinieron a disminuir la libertad individual, el radio de acción del carácter y de la peculiaridad personal, dentro de estos núcleos nacionales. Además, casi todos los grandes estados democráticos, sin excluir a los Estados Unidos, realizaron en el siglo XIX acciones de expansión, en el curso de las cuales llegaron a apoderarse de tierras habitadas por hombres de diferente color y cultura.

Durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, prevaleció entre los ciudadanos de estas democracias un sentimiento casi universal de que su modo de vivir era superior al de estos pueblos de piel más oscura, por lo que su deber era imponérselo, a ser posible pacíficamente. Surgió toda una literatura en torno a "la pesada tarea del hombre blanco", para justificar lo que la mayoría de los autores consideraban la occidentalización inevitable del resto del mundo.

Sin embargo, incluso en los países donde la tradición democrática era más fuerte, hubo quienes sostuvieron que estos pueblos no podrían elevarse nunca al nivel de los occidentales, y que, por su propio bien, debía mantenérseles en una perpetua situación de inferioridad, e incluso que debía ayudárseles a desaparecer. Algunos

americanos como Lothrop Stoddard y Madison Grant, o ingleses como Benjamin Kidd, sintiéronse alarmados ante la "creciente ola de color", y apremiaron para que se hiciese algo con objeto de proteger a la gran raza blanca, hasta entonces dominante. El inglés Cecil Rhodes, que no era precisamente un teórico, sino un hombre de negocios que hizo una fortuna en el África del Sur, creía que los anglosajones (o más bien los ingleses, escoceses, galeses y norteamericanos) habían llegado a un nivel moral y de política que, según parecía, no podían alcanzar los demás pueblos, y que, por consiguiente, lo que debían hacer aquéllos era unirse, conquistar tanta cantidad de tierra como les fuese posible y multiplicarse con la mayor rapidez para ocupar esos espacios.

Pero la línea más clara del pensamiento y de la práctica del totalitarismo derechista antidemocrático se expresa en la experiencia alemana e italiana. Su nacionalismo, su totalitarismo posterior, no prueban la existencia de una incapacidad congénita para la virtud política entre los alemanes y los italianos. Su política es un complejo resultante de numerosos factores históricos. Existen muchas variables del desarrollo histórico en los dos siglos últimos, que contribuyen a explicar el nacimiento de las sociedades totalitarias en el siglo XX en Alemania e Italia. Aquí nos interesan las corrientes del pensamiento del siglo XIX que contribuyeron a formar el nazismo y el fascismo. Es cierto que en el siglo XIX sólo unos cuantos sabios vieron la dirección que estas fuerzas antidemocráticas estaban tomando. La misma expresión de *protofascitas*, si se aplica a cualquier pensador del siglo XIX, constituye un anacronismo y, por consiguiente, en cierto sentido, una injusticia. Sin embargo, si tenemos presente que las creencias e instituciones humanas no crecen tan ineluctablemente como una bellota se convierte en una encina, y que ninguna etapa posterior es consecuencia inevitable de otra anterior, la búsqueda de los orígenes del totalitarismo en el siglo XIX no nos extraviará en nuestro camino.

Una de las componentes es, ciertamente, el simple nacionalismo histórico, de cuyo carácter universal en Occidente ya hemos hablado. A éste hay que agregar, en el caso de Alemania, un elemento muy fuerte de "racismo", la idea de que los alemanes son biológicamente una variedad especial del *homo sapiens:* rubios, fuertes, bien constituídos, virtuosos; la raza destinada a dominar al mundo. Para los observadores imparciales es éste un claro ejemplo de un mito social: la mayoría de los alemanes ni siquiera son rubios. Pero hoy estamos bastante acostumbrados a ver mitos que, aunque no corresponden a la verdad científicamente establecida, influyen claramente en las gentes y las hacen trabajar unidas. Con frecuencia se ha señalado la ironía que encierra el hecho de que la primera fuente literaria moderna de importancia que ha alimentado

esas ideas germánicas de la casta y el color esté en los escritos de un francés del siglo XIX, el conde de Gobineau. En realidad, tiene una larga historia en Occidente el ligar cierto prestigio a la claridad de la piel, ya que no exactamente al color rubio del pelo. Incluso entre los antiguos griegos, la leyenda adjudicaba a dioses como Apolo una cabellera rubia; todo el sistema de castas de los hindúes descansa en el *varna*, en el color; incluso en la tradición artística cristiana se observa una cierta tendencia a que los santos tengan el pelo algo más rubio que los pecadores. Científicamente hablando, no sabemos si los rubios tienden a ser más virtuosos que los morenos; es una cuestión que carece, sencillamente, de sentido. Es un hecho, sin embargo, que esta y otras creencias similares entraron a formar parte del credo antidemocrático de los nazis. Ya en el año 1842 un historiador alemán pudo escribir:

> La raza céltica, según se ha desarrollado en Irlanda y en Francia, ha estado movida siempre por un instinto bestial, mientras que nosotros, los germanos, no actuamos nunca más que a impulsos de ideas y aspiraciones verdaderamente sagradas.

Motley, historiador norteamericano de la rebelión de los Países Bajos, pudo contrastar la "disipación" céltica con la "castidad" germana.

Un tercer elemento componente, y probablemente el más fuerte e importante, del nazismo y del fascismo es el vigor con que subrayan la autoridad de un dirigente y de un reducido grupo de lo más selecto del partido en torno a él. Este concepto tiene también una firme base en el siglo XIX, y, en cierto sentido, no es más que una reaparición de ideas antiquísimas, tales como la del derecho divino de los reyes. Tal vez no haya un protofascita más característico del siglo XIX que el en otro tiempo tan respetado escritor victoriano Thomas Carlyle, cuya obra *Heroes and Hero-worship*, *Shooting Niagara* y *Nigger Question* están llenas del principio de caudillaje, de la necesidad de obediencia del crecidísimo número de los estúpidos al reducidísimo del de los sabios; de la precisión del estado legal de la permanencia y de la subordinación en nuestra sociedad, tan loca y estúpidamente sumida en la competencia. Al principio, Carlyle se mostró moderado en sus demandas:

> La aristocracia y el sacerdocio, una clase que gobierna y otra que enseña; ambas, unas veces separadas y esforzándose en armonizarse; otras, refundidas en una sola; y el rey, un rey pontífice: no existió jamás sociedad sin estos dos vitales elementos, ni existirá.

Pero, a medida que transcurría el siglo XIX y que la democracia proseguía su marcha progresiva, especialmente en su propio país, se hizo más ferozmente autoritario en sus demandas, viniendo al final a clamar por un sargento instructor universal, por un dictador

militar, por un hombre de hechos y no de palabras: un hombre que sólo diese órdenes.

Hacia finales del siglo, la misma Alemania produjo uno de los enemigos más acérrimos de la democracia, uno de los constructores—aunque sin intención de serlo—de la ideología nazi. Nos referimos a Federico Nietzsche, un intelectual medio loco y, en el fondo, un sensible moralista que no podía sufrir la fealdad, el tono y el empaque del imperio burgués de los Hohenzollerns. Nietzsche, con todas sus sutilezas, constituye un ejemplo fascinador del intelectual moderno, con su capacidad infinita para sentir el dolor, con su impaciencia por el rebaño humano que le rodea, con su horror por la fealdad del mundo de la clase media, hecho a máquina. No hay duda de que si Nietzsche hubiese vivido más, habría encontrado odiosos a Hitler, a Goering, a Goebbels y a todos sus secuaces. Pero ello no invalida el hecho de que durante toda su vida estuvo clamando por el "superhombre" *(Uebermensch)*, por una transmutación de valores que situaría, una vez más, a la noble violencia frente a la innoble comodidad burguesa, habiendo escrito algunos de los ataques más feroces que se han dirigido contra el modo de vivir democrático:

> La democracia ha sido en todas las épocas la forma bajo la que ha perecido la fuerza organizadora... El liberalismo, o la transformación de la Humanidad en un rebaño... Los dos partidos adversarios, el socialista y el nacional—o como quiera llamárseles en los distintos países de Europa—, son dignos el uno del otro: la envidia y la holgazanería son los impulsos que mueven a ambos... La igualdad de las almas ante Dios, esta mentira, esta pantalla para ocultar las *rancunes* de todos los de mente mezquina, esta bomba anarquista ideológica que ha dado lugar a la última revolución, a la idea y al principio modernos de la destrucción de todo el orden social, todo ello no es sino dinamita *cristiana*.

De hecho, Nietzsche estableció toda una plataforma para el totalitarismo de la derecha, una generación antes que éste llegase al Poder:

> El futuro de la cultura germana descansa en los hijos de los oficiales prusianos... La paz, y dejar tranquilos a los demás: una política por la que no siento el menor respeto. Dominar *(herrschen)* el pensamiento y contribuir a la victoria de las ideas más elevadas... eso sería lo único que podría interesarme en Alemania... Una misma disciplina hace eficaces al soldado y al erudito; y, mirándolo más de cerca, no hay un verdadero erudito que no tenga en sus venas el instinto de un verdadero soldado... Amarás la paz como un medio de llegar a nuevas guerras, y amarás más una paz breve que una prolongada... La guerra y el valor han hecho más cosas que la caridad. No es vuestra simpatía, sino vuestra gallardía, lo que ha salvado hasta ahora a las víctimas.

En resumen, los ataques de la derecha contra el modo de vivir del siglo XIX—contra el "compromiso victoriano"—son numerosos, variados y extraordinariamente difíciles de poner en orden. Tene-

mos, por una parte, el ataque que procede de la ventajosa posición del cristianismo tradicional, ataque que se centra sobre la gran doctrina de la Ilustración: la bondad y el raciocinio naturales del hombre; ataque que pone de relieve la importancia de la tradición, de los *prejuicios* y de la autoridad cristiana en una sociedad ordenada; ataque que acusa a la sociedad del siglo XIX de descuidar, en su pasión por la competencia y el progreso, el hecho esencial de que el hombre es un animal político. Tenemos, también, el ataque que procede del punto de vista de los viejos ideales aristocráticos—ideales que descienden directamente de los residuos humanistas de la tradición clásica—; ataque que se centra contra la tendencia de las democracias a seguir en pos de dirigentes vocingleros y falsos, a mostrarse celosas de las minorías aristocráticas, por no decir de todas las minorías, a inclinarse hacia la "tiranía de la mayoría". Hay, además, el ataque que procede del punto de vista del buen gusto y de la cultura, del gusto estético, para el que la nueva sociedad está entregada a la producción de "lo barato y lo sórdido". Y hay aún más ataques, especialmente aquellos que presagian el totalitarismo y que solamente podrían describirse en un estudio mucho más completo del siglo XIX que el que es posible realizar aquí. Ningún resumen de estos ataques sería adecuado. Pero si cupiese condensar su sentido en una sola palabra, diríamos que lo que todos estos atacantes encontraron defectuoso en su época fué el *materialismo* de la misma.

ATAQUES DE LA IZQUIERDA

Podemos decir, en líneas generales, que el "quid" de todos los ataques de la izquierda en el siglo XIX contra lo que el compromiso victoriano había hecho de los ideales de la Ilustración estaba en la transformación de la democracia política en una democracia social y, por encima de todo, en una democracia económica. Esta fórmula no es más que una sencilla simplificación. Los hombres de la izquierda tuvieron tantas dificultades en resolver la eterna tensión existente entre los ideales de la libertad y los de la autoridad como los del centro.

Mucho se ha escrito y hablado en el siglo XIX, sosteniendo que la verdadera dificultad radica en el hecho de que realmente no se había seguido a los hombres ni los métodos de 1776 a 1789, manteniendo que era preciso volver a los simples derechos del hombre y que el remedio para las dificultades de la democracia consiste en aplicar más democracia de la antigua: declaraciones de derechos, constituciones escritas, sufragio universal, voto secreto, distritos electorales iguales, rotación en los cargos públicos, enseñanza laica obligatoria para todos, y así sucesivamente. En esto consiste sustan-

cialmente la posición de los llamados "radicales", como, por ejemplo, los cartistas en la Inglaterra de 1830 a 1850, los cuales sostienen que bastará con que se desarrolle plenamente la democracia política, los derechos del hombre, etc., para que del libre juego de las ambiciones humanas resulte algo muy parecido a una igualdad social y económica. Nadie será excesivamente rico, nadie será excesivamente pobre; pero existirá una saludable diversidad de remuneraciones, dentro de una sociedad ampliamente igualitaria. A medida que transcurrió el siglo, los radicales fueron convenciéndose gradualmente de que este proceso igualitario necesita la ayuda de una legislación social parecida a la que, con el nombre de New Deal, tan familiar nos es a los norteamericanos. Los radicales se convierten en colectivistas o, cuando menos, en partidarios del intervencionismo estatal y, a los ojos de sus adversarios, en socialistas.

Donde mejor puede observarse este proceso es en Inglaterra, país en el que, entre 1870 y 1880, el partido liberal empieza a propugnar una legislación social, viéndose los *tories* forzados a adoptar algo parecido a la defensa del *laissez-faire* clásico. La carrera de John Mill en sus últimos tiempos demuestra cuán prontamente puede prepararse a un benthamita para adoptar la posición política de un suave colectivismo. Pero encontramos un índice aún mejor en un hombre como T. H. Green, profesor de Oxford, muy influído por la filosofía idealista alemana, que contribuyó a formar a los jóvenes que en el Parlamento y en servicio civil estaban poniendo los cimientos de la Inglaterra parcialmente socialista que conocemos hoy. Sus *Principles of Political Obligation* (1888) constituyen un ataque contra la metafísica y la política del radicalismo convencional británico. Green encuentra que las ideas del nominalismo utilitario convierten de hecho al individuo en un mero átomo social, que lucha ciegamente con otros átomos y que no es, en ningún sentido, un verdadero animal social. Sus propias ideas acerca del Estado y de otros grupos sociales ponen de relieve el dominio emocional de éstos sobre el individuo, su "realidad", en un sentido muy similar al del idealismo alemán. Pero Green no es un totalitario; se las arregla para dejar espacio a los derechos y a las obligaciones individuales. Su Estado será algo más que un árbitro en una competición leal; el Estado ayudará al más débil y al menos hábil a participar ventajosamente en el juego. Pero no abolirá enteramente la partida, para sustituirla por una especie de instrucción militar en masa.

Lo que más nos interesa aquí es señalar que, hacia finales del siglo XIX, se produjo una corriente de ideas y prácticas colectivistas o intervencionistas, con una fuerza variable según las distintas partes de la sociedad occidental en que surgió. De los grandes paí-

ses, el último en sentir esta corriente fué los Estados Unidos. Una corriente a la que todavía oponen resistencia muchos norteamericanos tenaces, que la consideran como la destrucción de nuestras libertades tradicionales, como "socialista", como "antiamericana". Todavía le es difícil a un norteamericano hacer un análisis desapasionado del problema de la intervención estatal en las empresas y en otros asuntos privados del individuo.

Justo es decir que la política defendida por los fabianos y el partido laborista en Inglaterra, por la Tercera Fuerza en Francia y por los partidarios del New Deal de los Estados Unidos, no es exactamente igual a la que, incluso radicales bastante avanzados —como Herbert Spencer—, sostuvieron hace cien años. No hay inconveniente mayor en afirmar que tal diferencia no representa sino el peso del pensamiento "socialista" en la tradición democrática. Pero debe quedar perfectamente claro que este desarrollo fabiano-tercera fuerza-new deal difiere profundamente de lo que es todavía la acepción mejor y más definida del término *socialismo:* la peculiarísima secta religiosa fundada por Carlos Marx.

Las diferencias existentes entre el modo de vivir democrático, la cosmología, la cultura y hasta la religión representada por las corrientes izquierdistas contemporáneas en Occidente, por un lado, y la posición del marxismo ortodoxo, por otro, son realmente muy considerables; aquí no podemos sino indicar algunas de las caracterizaciones principales que se precisarían para un análisis completo de esas diferencias. Pero antes hemos de decir que, tanto la izquierda marxista como la no marxista, pueden reivindicar un origen común en la Ilustración, y que ambas se oponen, en aspectos muy importantes, al cristianismo tradicional. Ambas rechazan la doctrina del pecado original, a la que enfrentan un criterio fundamentalmente optimista acerca de la naturaleza humana; ambas excluyen lo sobrenatural, ambas se centran en el ideal de una vida feliz para todo el mundo en esta tierra; ambas rechazan el ideal de una sociedad estratificada, con una desigualdad permanente en la posición social y grandes desigualdades en la renta. Justo es señalar que hoy le es posible a un izquierdista no marxista aceptar, en cierta medida, el tradicional pesimismo cristiano, y hasta incluso considerarse totalmente cristiano; el marxismo, un credo mucho más rígido, no puede entrar en un compromiso abierto con el cristianismo ni con ninguna religión teísta, sino que debe seguir siendo firmemente positivista y materialista.

En realidad, esta rigidez doctrinal constituye una de las diferencias principales que hay entre los dos sistemas de creencias. El izquierdista democrático, aun en su aspecto más colectivista, conserva por lo menos un mínimo de esa vieja creencia liberal, según la cual debe existir libertad individual para producir nuevas ideas,

para experimentar, para inventar. Incluso cuando ya no se siente impulsado por la fe en "los derechos" del individuo, se entrega a la idea de que el progreso se consigue a través de la variación, y sabe que los grupos, en cuanto tales, no tienen ideas nuevas. Mucho puede decirse apoyándose en esas etiquetas y clisés que ni siquiera los intelectuales pueden evitar de un modo absoluto; el izquierdista demócrata seguirá sosteniendo que el único dogma es que no existan dogmas, o que el único campo para la intolerancia es el de la intolerancia contra los intolerantes.

Es cierto que hay un grupo perfectamente articulado, aunque también claramente minoritario, que reivindicó, en pleno siglo XIX, su inspiración y su origen en la Ilustración del siglo XVIII, grupo que vino finalmente a menospreciar la libertad individual, utilizando la mayoría de las consignas de los totalitarios, el orden, la disciplina, la fe y la solidaridad. Nos referimos a los llamados "positivistas". Algunas veces se utiliza a la ligera el término positivismo, como equivalente de materialismo, para describir un credo que rechaza lo sobrenatural y se asienta sobre el firme y "positivo" terreno de la ciencia. Históricamente, sin embargo, ese término señala a la doctrina de los seguidores de Auguste Comte, el *politique et moraliste* francés con quien ya nos hemos encontrado como artífice de una tabla que clasifica a las ciencias naturales por orden de su "madurez". Pero Comte hizo algo más que buscar una ciencia suprema de la sociología. En los últimos años de su vida, y especialmente después del fracaso de las revoluciones de 1848, anduvo en pos de establecer una especie de iglesia, basada en una creencia formal en el progreso, en las ciencias naturales, en la Humanidad y en un descreimiento formal, y muy vehemente, en el Dios de los cristianos. El mismo Comte fué el sumo pontífice de esa fe positivista, que contaba con sus propias iglesias organizadas y que se extendió a otros grupos, unidos entre sí por su fe en el hombre, en la ciencia y en el futuro. No debe confundirse a estos positivistas religiosos, todavía no totalmente extintos, con los "positivistas lógicos" de nuestros días, de quienes nos ocuparemos oportunamente.

Acaso con la excepción de estos positivistas discípulos de Comte y sus congéneres (que realmente no son demócratas), el izquierdista demócrata conserva siempre, incluso en su forma más moderna, algo de la vieja desconfianza hacia cualquier sistema de ideas que trate de hundir al individuo en el grupo, que haga del individuo una simple célula de un todo infinitamente importante; en el fondo, conserva un genuino respeto por una gran parte del aparato de los derechos individuales, los cuales, especialmente cuando afectan a la propiedad, se sentirá inclinado, si le da la ventolera, a desdeñar con cierta altivez; no crece en la inevitabilidad de la lucha de clases y de la revolución, y mantiene la esperanza de conseguir

una mayor igualdad social y económica, mayor estabilidad en la sociedad, mejor administración, tanto en los negocios como en el gobierno, a través de un proceso de cambios voluntarios, efectuados por medio de una legislación puesta en vigor en la forma democrática acostumbrada; es lo que en el *argot* moderno se llama un evolucionista o reformista; se muestra favorablemente predispuesto, en especial en años recientes, a prestar cada vez más atención a los que critican las ideas básicas de la Ilustración, tanto a los que hemos clasificado aquí como atacantes de la derecha, como a los que en el próximo capítulo estudiaremos bajo la denominación de antiintelectuales; y, habiendo observado la sociedad totalitaria de los nazis, de los fascistas y de los comunistas rusos en nuestros días, ha llegado a la conclusión de que la uniformidad, la regimentación y una autoridad absoluta constituyen un precio demasiado elevado para pagar el orden y la seguridad que nos salven del torbellino de la concurrencia que caracteriza a nuestra sociedad occidental.

Llegamos por fin al socialismo marxista o comunismo. A nuestro modo de ver, el marxismo—o el marxismo-leninismo-stalinismo, para expresar la sucesión consagrada— es un desarrollo rigurosísimo, o una herejía, de la actitud de la Ilustración frente al mundo. El marxismo se sitúa frente a las normas democráticas fundamentales de la Ilustración, en ciertos aspectos, lo mismo que el calvinismo frente al cristianismo tradicional de los católicos romanos, o, acaso mejor, frente a los anglicanos que, bajo una organización formal de la Iglesia, recorrieron todo el espectro de la fe, desde el unitarismo hasta el alto sacramentalismo. El marxismo es una secta propia de los optimistas materialistas humanitarios del siglo XVIII, de un carácter riguroso, dogmático, puritano, determinista y firmemente disciplinado.

Si tenéis la opinión de que la palabra "religión" debe limitarse a definir sistemas de creencias que mantengan la existencia de un Dios, o de dioses, o de espíritus, o, por lo menos, de algo *inmaterial, sobrenatural*, nuestras comparaciones entre el patriotismo nacional y la religión os habrán sumido en el mayor desconcierto. En el transcurso de esta obra hemos venido aplicando términos extraídos de nuestra historia religiosa occidental a cualquier sistema de creencias, organizado y articulado en torno a los grandes problemas—lo justo y lo injusto, la dicha humana, el orden del Universo, etc.—, que supusiesen para el creyente dos cosas al menos: una orientación intelectual en este mundo (es decir, la respuesta a sus preguntas) y una determinada participación emocional en una colectividad concreta, a través del ritual y de otras prácticas comunes. En tales condiciones, el marxismo, especialmente tal como ha sido llevado a la práctica en Rusia, es una de las formas religiosas

más activas en el mundo actual, y todas las personas cultas deben esforzarse en comprenderlo.

El marxismo cumple claramente uno de los requisitos imprescindibles de cualquier religión: tiene sus libros sagrados, sus escrituras autorizadas, que son, en la tradición ortodosa, los escritos de Marx y Engels, con los comentarios, exégesis y aportaciones de Lenin y, en una medida mucho menos importante, de Stalin. Tiene también sus herejías, de las que la más importante arranca del movimiento "revisionista" del siglo XIX, que está asociado, en primer lugar, al nombre de Eduard Bernstein, el cual suplantaba la revolución *violenta* y la consiguiente dictadura del proletariado del marxismo ortodoxo por la realización *gradual* de la democracia social y económica (igualdad) a través de la acción política legal. El revisionismo se convirtió en gradualismo, que es, sustancialmente, la postura de los *socialistas* de hoy (en contraste con la de los *comunistas)*. El gradualismo no fué entre sus defensores un simple ardid para aquietar los temores de algunos burgueses y para ganar a su causa a otros; fué también, en la mente de dirigentes como Kautsky, una corrección histórica, necesaria para cubrir el fracaso de las predicciones de Marx sobre un levantamiento inevitable y violento del proletariado en el Occidente. Existen otros muchos grupos heréticos marxistas, para cuyo estudio no disponemos de espacio en este libro. La existencia de tales herejías no es, sin embargo, un síntoma de debilidad en el movimiento; en realidad, si se piensa en el ascenso del cristianismo, es posible que estas herejías indiquen la vitalidad del marxismo, la existencia de una continuada fermentación intelectual, que es un signo de vida más que de descomposición y dispersión.

Debemos concentrar aquí nuestra atención sobre la forma ortodoxa de la doctrina. La gran obra de Marx es *Das Kapital*, que, en su forma, es un tratado de economía. Sin embargo, dicha obra no es, evidentemente, un estudio profesional y estrecho de la teoría económica, sino una filosofía de la historia, un sistema de sociología y un programa para la acción política. Junto con el resto de las obras consagradas, proporciona una cosmología bastante más completa y sistemática que cualquier obra *aislada* de la tradición democrática ortodoxa de la Ilustración. El marxismo es una cosa más *rigurosa y más concreta* que la democracia corriente.

El marxismo lleva claramente el sello del siglo XIX, en el cual vivieron y escribieron Marx y Engels. Se basa en una concepción muy explícita del cambio, del desarrollo y de la evolución, considerados como un hecho último de validez universal. (El que Marx creyese o no que este proceso evolutivo habría de llegar a su término con la realización de la sociedad sin clases es un problema interesante, aunque no de primer orden, al que volveremos a su

debido tiempo.) Ahora bien: uno de los temas centrales de todo el pensamiento occidental sobre estas cuestiones tan elevadas ha sido el de la realidad y la importancia del cambio. La mentalidad platónica ha pretendido escapar al flujo de la vida y de la muerte en este mundo, tal como la experimentamos los seres humanos, dirigiéndose hacia otro mundo situado por encima del tiempo del cambio; y, más aún: ciertos filósofos mundanos, como los racionalistas del principio de los siglos modernos, buscaron categorías de lógica que fueron absolutas e inmutables. El marxismo, al menos en la superficie, se gloría en el proceso, en el cambio, y es en el cambio mismo donde intenta hallar la respuesta al propio enigma del cambio.

La respuesta específica a ese enigma, que Marx tomó de su maestro Hegel, fué la dialéctica (véase pág. 410). Mas para Hegel, el proceso tesis-antítesis-síntesis se desarrollaba a impulsos de lo que él llamaba espíritu, un algo inmaterial—fuerza, idea, alma—inasequible a los sentidos humanos, al sentido común o a las ciencias naturales. Marx proclamó orgullosamente que había tomado la pirámide que Hegel trataba como un insensato de asentar sobre su cúspide, y la había colocado firmemente sobre su amplia base; es decir, *había convertido la dialéctica idealista en dialéctica materialista.* El cambio, según Marx, tiene lugar de acuerdo con un plan, pero que no es el del necio espíritu universal de Hegel. El cambio tiene lugar en la materia, en el mundo sensible que nos rodea, del cual nosotros constituímos también una parte, al igual que el resto de los animales. Los cambios producidos en este mundo material—al que puede denominarse simplemente el medio ambiente que nos rodea—determinan toda nuestra vida, nuestro bienestar físico, nuestras instituciones, nuestras ideas de lo justo y lo injusto, nuestra cosmología. La clave de esta concepción está en la palabra "determinan", un vocablo favorito de Marx, para quien el "materialismo dialéctico" y el "determinismo histórico" eran frases casi equivalentes.

Algunos de estos factores determinantes, en lo tocante al medio ambiente, son factores admitidos desde hace mucho tiempo por los hombres, como, por ejemplo, el del clima; pero Marx centra su atención en un aspecto del medio ambiente que era para él mucho más fundamental, y al que llama "los medios de producción": la manera que tienen los hombres de producir lo que necesitan para vivir. Todo lo que hay en la vida de un hombre, en la vida de las agrupaciones humanas, se desprende de esta serie fundamental de condiciones materiales. Los nómadas que apacientan sus rebaños recorriendo las estepas asiáticas, comen y beben, constituyen familias, obedecen leyes y costumbres, siguen a sus jefes, pelean y creen en una cierta religión, todo ello de acuerdo con el inevitable des-

arrollo de los medios de producción de una sociedad nómada y pastoril. Los marxista competentes han demostrado una gran habilidad y erudición en la elaboración de conceptos similares, aplicables a las distintas sociedades.

El mismo Marx se interesó, en primer lugar, por su propia sociedad occidental, para la que elaboró un esquema completo de sus cambios sociales, de acuerdo con su propia dialéctica. La base en que se apoya la constituyen los medios de producción de una economía feudal cerrada en la Edad Media. La sociedad determinada por esta economía feudal tiene una clase de siervos que soporta a una clase dominante de nobles feudales, con su correspondiente cortejo de sacerdotes, sociedad que dispone de un sistema jerárquico y bastante rígido, por el que se ordena la posición social, sustentando las creencias sobre Dios y sobre el Universo que ya hemos estudiado en los capítulos VI y VII. Esta economía y esta sociedad feudales constituyen la *tesis*. El principio del cambio es para Marx algo "material", y no una idea en la mente de nadie, aunque el mismo Marx tenga que admitir que los cambios materiales se producen porque algunos hombres los desean y los conciben. El cambio que inició el mundo moderno radica, en su forma más simple, en el dinero, en el comercio, en los principios de una economía capitalista. A medida que se va desarrollando lentamente este cambio, se va formando una nueva clase, una clase mercantil o *burguesa*. Entre la vieja nobleza feudal y la nueva clase media adinerada se produce una activa "lucha de clases" (otra celebérrima expresión marxista). La nueva clase tiene su propia filosofía, característicamente protestante al cabo de cierto tiempo; sus propios puntos de vista sobre la bondad de la competencia, la legitimidad de los beneficios, la necesidad de la democracia política para contrarrestar el poder de los nobles y de los reyes; en una palabra, toda una filosofía de la vida. Esta economía mercantil y esta sociedad democrática burguesa constituyen la *antítesis*. La prolongada lucha entre la tesis y la antítesis, después de las victorias preliminares de la burguesía en Inglaterra y Holanda, culminó en las revoluciones americana y francesa y en la total victoria de la burguesía en el siglo XIX.

Pero la lucha de clases no había terminado. La burguesía triunfante, amalgamada con los vencidos restos de la nobleza, formó una síntesis, una nueva tesis, que entabló la lucha con una nueva antítesis, *el proletariado*. Esta lucha y las clases que en ella intervenían eran el resultado material de otro cambio en el modo de producción: la introducción del sistema fabril y la forma moderna del capitalismo industrial y financiero. A la vieja burguesía de comerciantes y banqueros se suma ahora el industrial, el propietario de la fábrica, y así nace una nueva y más potente clase capitalista. Los

trabajadores son conducidos como rebaños a las fábricas, bajo la mirada vigilante de sus opresores, y sometidos, por las férreas leyes de la economía capitalista, a percibir un salario que a duras penas sirve para permitirles subsistir. Pero, al menos, pueden organizarse, aunque sea secretamente, y, bajo la dirección marxista, transformarse en una clase plenamente consciente. La tesis burguesía y la antítesis proletariado están ahora (donde primero anunció Marx el esquema de esta teoría fué en el *Manifiesto Comunista*, aparecido en 1848), librando la última batalla de la lucha de clases. El triunfo del proletariado está asegurado.

Marx lo aseguró a través de un análisis económico un tanto complicado, que no podemos pretender examinar con detenimiento en este libro. La culminación de su razonamiento consiste en afirmar que, por las leyes de la competencia capitalista, la producción experimenta periódicamente atascos, producidos por la "superabundancia" de mercancías, provocando las crisis económicas, en el curso de las cuales las empresas más débiles se hunden, sus miembros se proletarizan y las empresas supervivientes aumentan su volumen y se hacen más poderosas. Pero la clase obrera, aunque sufre con cada una de las crisis, se va haciendo más numerosa y más desesperada. Marx expresó en una famosa frase la ineluctabilidad de que las leyes económicas hagan más pobres a los pobres y más ricos a los ricos. Por último, se producirá una crisis suprema, en la que el proletariado, totalmente organizado y consciente de su fuerza, se levantará con todo su poder y se adueñará de los medios de producción. Así se instaurará la dictadura del proletariado, en el curso de la cual los bancos, las comunicaciones, los transportes y fábricas serán arrebatados a sus propietarios burgueses y colectivizados, puestos en manos del gobierno proletario. Y luego viene la etapa final. Con la liquidación de los propietarios capitalistas, desaparecen las clases, o, por mejor decir, no queda más que una clase, la del proletariado victorioso. Así, pues, ya no puede haber lucha de clases; y como todo el aparato del Estado, según el análisis marxista, ha sido necesario únicamente para que la clase-tesis pudiese someter a la clase-antítesis en la lucha de clases, no será ya necesario el Estado, con su policía, sus tribunales, su ejército y sus impuestos. El Estado irá desapareciendo paulatinamente, hasta desembocar, por último, en la sociedad sin clases, el paraíso terrenal de la escatología marxista. La verdad es que el mismo Marx no se entretuvo en describir los detalles de este paraíso, y tanto Engels como los comentaristas posteriores se muestran muy vagos en este punto. Sin embargo, como buenos creyentes en el progreso, no les agrada pensar que ni siquiera el cielo sea estático. Acaso podamos decir que el marxista sostiene que las luchas inhumanas y crueles, como la lucha de clases, cesarán con la conquista de la sociedad

sin clases, pero que el progreso seguirá desarrollándose a través de una competencia honesta, incruenta y deportiva.

Ya han transcurrido más de cien años desde que apareció el *Manifiesto Comunista*, y el curso de la historia no se ha deslizado como Marx pensó. Es cierto que en el ciclo económico capitalista los sucesivos períodos de prosperidad y de depresión han venido produciéndose, como él predijo, y que, posiblemente, los de depresión han sido cada vez peores. Se ha dado, ciertamente, una tendencia a la concentración del capital en industrias gigantescas; pero esa concentración no ha tenido un carácter uniforme, ni siquiera en las economías alemana, británica y norteamericana. La fórmula de que los ricos se van haciendo más ricos y los pobres más pobres no ha resultado cierta. El Gobierno interviene en la regulación de la industria hasta en los Estados Unidos, y en todos los países industriales se ha producido una cierta tendencia a lo que se denomina frecuentemente con el nombre de "socialismo estatal". Y, por otro lado, fué en el año 1917, y en la Rusia industrialmente atrasada—país que no era del agrado del propio Marx—, donde se desarrolló el movimiento revolucionario más importante que conquistaría el Poder bajo los auspicios del marxismo. Los rusos han instaurado la dictadura del proletariado; pero todavía no hay el más ligero síntoma de la gradual desaparición del Estado ruso. En verdad, Marx supuso que, una vez triunfante la revolución en una gran nación—él creyó, evidentemente, que estallaría primero en el país más avanzado de su tiempo, es decir, en la Gran Bretaña—, se extendería, por lo menos, al resto de la sociedad occidental, y, por consiguiente, a todo el mundo. Los marxistas, fieles a su doctrina, pueden argüir, naturalmente, que hasta que la revolución se haya extendido a todo el mundo no debe esperarse la desaparición del Estado en la Rusia sitiada por el capitalismo.

Lo que aquí principalmente nos ocupa no es, empero, la cuestión del acierto o desacierto de Marx en la predicción del futuro. El movimiento que él fundó ha llegado al Poder en un gran Estado, y sus seguidores, aunque un tanto divididos por las herejías, son fuertes en muchas partes de la sociedad occidental. El marxismo es una de las religiones—o, si se considera que esta palabra es demasiado fuerte, uno de los grandes conjuntos de principios directores—que compiten hoy por conquistar la adhesión de los hombres de Occidente.

El dios del marxismo es la fuerza omnipotente, aunque impersonal, del materialismo dialéctico. Al igual que los dioses de otras religiones avanzadas, el materialismo dialéctico es omnipotente. Los propios marxistas no vacilan en utilizar la palabra *determinismo*, a pesar de los ecos de San Agustín y Calvino que evoca. Para los marxistas no hay más ecos que los de la ciencia. Su sistema, nos

dicen insistentemente, es un sistema científico, razón por la cual tiene que ser verdadero. La suya no es, a los ojos de un espectador, la ciencia del laboratorio y de la clínica, sino una ciencia hipostática, que es para ellos lo que la ciencia hipostática de Newton fué para los filósofos del siglo XVIII. Lo que quiere decir que les proporciona la reconfortante seguridad de que tienen la llave del Universo.

Así, pues, el materialismo dialéctico, según los marxistas, facilitará la inelectable revolución mundial del proletariado. Y llevará a cabo esa revolución a pesar de cuanto los capitalistas hagan para impedirlo; en realidad, cuanto más capitalista se muestre el capitalista, siguiendo la línea de acción que le dictan los medios de producción bajo los cuales actúa, más rápidamente se producirá la victoria proletaria. Los Rockefeller y los Morgan no están haciendo más que lo que el materialismo dialéctico quiere que hagan. Evidentemente, este hecho no hace que los marxistas les consideren a ellos y a sus semejantes con alguna mayor simpatía. Ni la certidumbre de que las estrellas en su curso están trabajando por el triunfo inevitable del proletariado hace que el marxista se sienta un fatalista. Ya hemos visto que la certidumbre que abriga el calvinista acerca del triunfo de la voluntad divina parece impulsar al creyente a salir al mundo y pelear para hacer prevalecer la voluntad de Dios; ya hemos notado que para el calvinista existe siempre la incertidumbre de que el gusano que es el individuo humano, aun cuando sea un buen miembro de la Iglesia de Calvino, no conozca realmente la voluntad de Dios (véanse págs. 313 y 314). En el marxista no queda ni siquiera este resto de humildad cristiana que proporcione cierto apoyo lógico a su conducta actual de combatiente en pro de lo que es justo según su criterio. Los marxistas—y el mismo Marx—saben, de una manera certísima, que el materialismo dialéctico hará su obra en la forma prevista. Pero no vemos que el marxista convencido se siente tranquilamente y deje que el materialismo dialéctico realice su trabajo sin su ayuda. Por el contrario, es un ardiente propagandista, un perfeccionista ético, un hombre que, a juzgar por su conducta, cree que sus propios esfuerzos pueden modificar la conducta humana. Una vez más, no podemos sino señalar que la creencia metafísica en el determinismo parece estar, tanto para el marxista como para el calvinista, a quien tanto se asemeja, en perfecta consonancia con la creencia psicológica en el libre albedrío.

Prosigamos desarrollando nuestro paralelo religioso: el paraíso marxista, como ya hemos dicho, es la sociedad sin clases, un estado al que los hombres pueden llegar aquí en la tierra, y que tiene en común con las escatologías de otras religiones avanzadas el concepto de un estado de cosas donde todos los deseos humanos serán satis-

fechos. Es cierto que el marxista se enorgullece de su materialismo, y que en la sociedad sin clases todos los apetitos humanos *honestos* serán satisfechos; el marxista rechazaría con indignación que su paraíso tenga nada en común con ese místico concepto del paraíso, dominante entre muchos intelectuales cristianos, según el cual es éste un lugar en el que *todos* los apetitos están vencidos, extinguidos, espiritualmente sublimados. Sin embargo, la sociedad sin clases no es un lugar grosero, un lugar en el que tenga cabida la especie de sensuales delicias que el marxismo asocia al ideal capitalista vulgar. En verdad, el marxismo ofrece, casi en la acepción común de la palabra, un aspecto *puritano;* el marxista siente tanto desdén como cualquier calvinista por el lado simplemente epicúreo de la vida, por los placeres vulgares y groseros, y aún más por los refinamientos aristocráticos de los mismos. El propio Marx es un moralista tan indignado como Carlyle o Ruskin por la grosería e injusticias de la sociedad industrial. El marxista se esfuerza en salvar un aspecto positivo de su paraíso, insistiendo en que en la sociedad sin clases los hombres competirán e impulsarán el progreso como lo harían unos buenos hijos de nuestra cultura; pero lo que realmente llama la atención, tanto en el paraíso marxista como en otros paraísos, es ese ideal de la eliminación del conflicto y el fracaso: el ideal de la extinción del deseo.

Puede establecerse un paralelismo aproximado entre la revolución y la dictadura del proletariado y el Día del Juicio final de los cristianos. Con la clara diferencia de que el marxista cree que su catástrofe salvadora se producirá por la intervención de las fuerzas "naturales" más que por la de las sobrenaturales. Para el marxista, el estado de gracia, eso que distingue a los fieles de los paganos, es simplemente la capacidad para ver el Universo en términos marxistas, o, como diría un marxista, en términos "científicos". Su Marx es un Mesías racionalista opuesta al Mesías espiritual—y, naturalmente, falso, según el marxista—; opuesto a Cristo.

Como en la mayoría de las organizaciones religiosas, esta conciencia de *saber la verdad*, de estar en posesión de la luz interior, encuentra su equilibrio en la realización de ciertos actos simbólicos que ligan al creyente a toda la organización de los fieles. En otras palabras, el marxista tiene sus obras al igual que su fe: lee los libros sagrados marxistas, asiste a reuniones, tiene sus partidas de naipes y sus obligaciones de partido. Tiene una pista para todo y una respuesta para todas las preguntas. A una persona bien informada no le produciría ninguna sorpresa el hecho de que en la Rusia comunista haya una música marxista, una historia marxista y hasta una biología marxista.

Probablemente sea cierto que no hay ningún equivalente marxista claro y definido de esa especie de experiencia religiosa que

para el cristiano se concentra en la palabra *conciencia*. Todo un aspecto del cristianismo, según hemos notado en un capítulo precedente, se centra en la situación del alma del pecador en su lucha voluntaria contra Dios; el cristianismo es una fe altamente individualista, con un concepto de la salvación altamente individualista. El marxismo implica la idea de que el auténtico logro de lo individual no estriba, naturalmente, en una simple y automática participación en el todo social, a semejanza de lo que sucede entre las hormigas o las abejas, sino en una absoluta identificación del individuo con toda la colectividad. El marxismo es una fe colectivista y su idea de la salvación individual no puede encontrar en el cristianismo un paralelismo muy exacto. Sin embargo, el marxista tiene una conciencia, y por mal que encaje esa idea en el materialismo dialéctico, puede sufrir las torturas de la misma, cosa que se observará con bastante facilidad en el caso del héroe de *Darkness at Noon*, de Arthur Koestler; y si nos tomamos la molestia de indagar en su carrera, aun en el propio Koestler.

En el terreno de la pura teoría—o en el de la teología marxista en su más alto nivel—, le corresponde a Marx y a Engels el honor de haber realizado la obra cumbre. Aunque la práctica soviética ha canonizado a Lenin y a Stalin por sus aportaciones esenciales a la obra fundamental de las creencias marxistas, la importancia de éstos, a los ojos de un observador imparcial, consiste más en su capacidad como organizadores que en su calidad de pensadores. El marxismo no ha combinado todavía al pensador y al hombre de acción con tanto éxito como estos dos aspectos combináronse en San Pablo. Lenin, colocado ante el hecho de que las perversas naciones capitalistas de Occidente parecían hallarse, en los primeros años del siglo XX, en una próspera situación; enfrentado también con el de que, de todas formas, no marchaban hacia el naufragio, tal y como Marx había predicho, añadió al análisis efectuado por Marx un corolario, afirmando que, habiendo alcanzado el límite de la explotación de sus propios ciudadanos, los capitalistas ingleses y de otros países occidentales habían alejado el día fatal por medio de su imperialismo colonial, explotando al resto del mundo. Pero esto, según Lenin, era en sí mismo una confirmación de la teoría de Marx; el imperialismo era el resultado inevitable de la excesiva maduración del capitalismo, la última etapa antes de la revolución del proletariado.

En realidad, el gran servicio que Lenin prestó a la causa del marxismo consistió en organizar una revolución victoriosa en un país atrasado. Para conseguir ese objetivo, Lenin tuvo que organizar una revolución violenta—que Marx había siempre predicado, aunque un tanto académicamente—, una revolución llevada a cabo por una minoría de hombres desesperados y disciplinados, con largos

años de experiencia conspirativa y clandestina, y desprovistos de todo escrúpulo "democráticoburgués" sobre la legalidad, la decencia humana, la honestidad y demás virtudes semejantes. A pesar del mal humor que le producían los simples reformadores, a Marx no le gustaba el revolucionario profesional y conspirativo. Así, pues, para algunos de los seguidores de Marx, Lenin no es tanto el hombre que expuso el verdadero marxismo como el que lo traicionó. Para los marxistas benignos, esperanzados y ultraterrenos (pues tales marxistas existen, por ilógica que su actitud pueda parecerle a cualquier observador), la inexorable y realista conducta de Lenin significaba la aceptación del perverso mundo burgués que quería superar. Para ellos, Lenin, y aún más Stalin, habíase rendido simplemente a esas depravadas ilusiones que son el sentido común, el practicismo y el éxito.

En cuanto a Stalin, solamente es un pensador para los comunistas ortodoxos. Su política del "socialismo en un solo país" es, ciertamente, un corolario práctico de la mayor importancia a la teoría marxista, pero que parece haberle sido impuesto a Stalin por necesidad política y no como teoría. Stalin ha triunfado, naturalmente, como organizador de la fe marxista en una nación-estado de larga historia y de profunda tradición patriótica. Ha contribuído a realizar la amalgama de la cultura rusa y de la historia rusa, en su más amplio sentido, con el conjunto natural de ideas acerca del sentido del Universo y del destino humano asociado a los nombres de Carlos Marx y Federico Engels. Un último y acaso más ultrajante paralelismo: la posición de Stalin ha sido análoga, en ciertos aspectos, a la de los primitivos organizadores cristianos, cuando tuvieron la evidencia de que Jesús no iba a volver inmediatamente a la tierra, que toda la minuciosa escatología cristiana tenía que adaptarse a un horario diferente y, en realidad, a un mundo diferente. En la Rusia de Stalin, la sociedad sin clases ha tenido que ser aplazada; hay allí fracasos, infelicidad, competencia y una gran desigualdad económica y social. Stalin ha tenido que atemperar el optimismo básico de Marx a los hechos de la vida en este mundo. Algún día sabremos hasta dónde ha conseguido sus propósitos. En el momento presente observamos que, al otro lado del telón de acero, Stalin parece estar utilizando un ardid muy viejo, que consiste en poner de relieve la persistencia y la tenacidad del satánico enemigo: el capitalista.

La norma de los valores morales y estéticos de este mundo es para el marxista de un carácter esencialmente burgués, capitalista, con un tinte ligeramente acre de puritanismo. Hay círculos avanzados en los países occidentales en los que el marxismo se combina con distintas clases de rebelión moral y estética contra las normas convencionales de la burguesía de los siglos XVIII y XIX..., pero no

en Rusia. El marxismo es, de hecho, uno de los herederos más legítimos de la cosmología materialista y racionalista de los filósofos del siglo XVIII. El mismo Marx tiene una visión del funcionamiento correcto de la sociedad que se asemeja singularmente a la de Adam Smith: una economía y, por consiguiente, una sociedad, en la que cada individuo, comportándose de una manera natural, coadyuva al bienestar y al perfecto funcionamiento del grupo. El ideal, la finalidad del marxismo, es un anarquismo filosófico entre seres humanos libres e iguales, lo que constituye uno de los temas reiterados de la Ilustración.

Los medios, sin embargo, consisten en una revolución violenta y un estado transitorio de dictadura, en el que se hará un uso riguroso de la autoridad desde arriba y se impondrá una disciplina estricta entre las masas, es decir, todo el aparato de una sociedad totalitaria. El marxismo rompe aquí abruptamente con la tradición de la Ilustración, que, aunque orgullosa de revoluciones como la americana y la francesa, se mostraba también un poco avergonzada de la guillotina y de los emplumamientos, y consideraba la revolución política, en el mejor de los casos, como un mal necesario, que había de evitarse en lo posible. Ahora bien: en este mundo, el fin justifica los medios. Hasta ahora, los esfuerzos marxistas para llegar a la anarquía, a través del uso de la autoridad, no han conseguido ir más allá de un firmísimo ejercicio de la autoridad por una reducida clase dominante. Y aunque el experimento ruso pudiese continuar desarrollándose en un mundo no hostil a Rusia como entidad política, parece muy poco probable que pudiese alcanzarse en este mundo el paraíso marxista. Sólo en el mundo hegeliano del puro intelecto se alcanza un fin intentando conseguir lo opuesto. En este mundo, si os ponéis a edificar una sociedad en la que los seres humanos se comporten, en la medida de lo posible, como hormigas, no es probable que consigáis una sociedad en la que esos seres humanos se comporten como leones. El esfuerzo marxista para resolver la tensión existente en el siglo XVIII entre la libertad y la igualdad no ha conseguido, en conjunto, tanto éxito como el esfuerzo democrático ortodoxo.

RESUMEN

El estudio del siglo XIX nos ha llevado, acaso indebidamente, a hacer muchas consideraciones sobre el siglo XX. Hemos seguido algunas fases del marxismo mucho más allá del siglo en que nació esa doctrina. Resumiremos brevemente las doctrinas y las tensiones que hemos estudiado en los últimos dos capítulos.

Hay un centro—y no es un punto muerto—en el siglo XIX, al que hemos denominado compromiso victoriano. Dicho compromiso

buscaba la conservación de una democracia política moderada, de un nacionalismo moderado y de una gran libertad económica individual para las empresas, equilibrado todo ello por un estricto código moral y un cristianismo convencional y beato. En la sociedad occidental basada en ese compromiso hubo grandes avances científicos e industriales, grandes desigualdades materiales y, no obstante, un nivel de vida material entre las clases humildes más elevado que nunca y un florecimiento intelectual y artístico extraordinariamente vivo y vario.

No obstante, este florecimiento intelectual y artístico, comparado con el del siglo XIII o con el de la Atenas del siglo V, careció de unidad de estilo y, tal vez, de unidad de propósito. Pues el siglo XIX fué una época de extraordinaria diversidad de ideas, una era de plurianimidad. Sus extremos fueron grandes extremos, sus tensiones estuvieron claramente marcadas: la tradición contra la innovación, la autoridad contra la libertad, la fe en Dios contra la fe en la máquina, la lealtad a la nación contra la lealtad a la Humanidad... La lista sería, en realidad, muy larga. De una u otra forma, el siglo XX se las arregló para mantener estas aspiraciones humanas contrapuestas y estos ideales fundamentalmente antagónicos en un equilibrio inestable. Nuestro siglo ha asistido a la destrucción de ese equilibrio. Dos grandes guerras y una gran depresión son los testimonios de dicha destrucción. Ahora estamos intentando establecer nuestro propio equilibrio, entre ideales tan antagónicos como los del siglo XIX y que son, en realidad, esencialmente los mismos.

XIV

EL SIGLO XX

EL ATAQUE ANTIINTELECTUAL

De los hombres de la Ilustración del siglo XVIII, los más extremistas, al menos, creían que la Humanidad iba a empezar en seguida a vivir en una sociedad perfecta, una sociedad en la que no existiría lo que los hombres juzgan malo, sino sólo lo que estiman bueno. Para nuestro análisis, esta actitud constituye una especie de basamento. O más bien, lo que debería constituir nuestro basamento es el reflejo de dicha actitud en las más modestas esperanzas de mejorar su suerte que abriga el hombre corriente occidental; en sus esperanzas de un visible progreso social durante su propia existencia. Ahora bien: este optimismo general ha tenido que sostenerse contra el peso de ciento cincuenta años, al final de los cuales el mal parece más vivo y dominante que nunca; y ha tenido que sobrevivir a dos grandes crisis de guerra mundial, con los sufrimientos inherentes a las mismas: la muerte, las enfermedades, la escasez y todo ese largo catálogo de irremediables calamidades. Ya hemos visto que la primera de estas crisis, los treinta años de luchas y de guerras movidas por la Revolución francesa y por Napoleón, contribuyó a hacer la revisión del primitivo optimismo que hemos denominado con el nombre de compromiso victoriano. Y ya estamos en condiciones de ver que la segunda crisis, los treinta años de lucha que familiarmente llamamos primera y segunda guerras mundiales, ha traído una ola de pesimismo y de crítica, estando ahora en plena actividad para modificar aún más la herencia del siglo XVIII, el sueño democrático. Estamos todavía demasiado cerca de este proceso para verlo con toda claridad. Acaso en el año 2000 encontrarán los críticos que hubo una vez una fe, una cultura, una *Weltanschauung* característica del siglo XX.

Pero lo que ya está claro es que dicho sueño ha sobrevivido a la segunda crisis; todavía somos hijos de la Ilustración en el Occidente. No creáis a los profetas de la condenación que os digan lo contrario. Puede ser que tengan razón: la mayor parte del acervo de ideas y de valores que llamamos democracia puede hundirse en los años venideros. Todavía no podemos prever el futuro en materias como ésta. En cuanto al presente, el hecho de la supervivencia del optimismo básico del siglo XVIII resalta con toda claridad en cual-

quier diario, en cualquier revista, en cualquier tribuna, especialmente en los Estados Unidos. Las alteraciones que pueda experimentar este cuadro fundamental son todavía, para el hombre vulgar de Occidente, de una importancia mucho menor que el cuadro mismo.

Es cierto que ha habido entre los intelectuales un complicado flujo y reflujo de modas; ha habido fases de desesperación, de cinismo, de serios esfuerzos en pos de una perfección aún mayor. Incluso antes de la guerra de 1914 había existido ya la famosa década de 1890 a 1900, con su ingenio, tan consciente de sí mismo; su esfuerzo, un tanto obligado, por aparecer cansada y adulterada, y su descubrimiento de que la decadencia es una posibilidad más en la historia. Pero el mundo occidental, en el recodo del último siglo, no fué simplemente el mundo de Oscar Wilde y del *Yellow Book;* fué también el mundo de los fabianos, de Teddy Roosevelt y de los progresistas, de la Francia revivida del proceso Dreyfus: un mundo todavía lleno de conflictos esperanzadores. La guerra de 1914 sembró entre numerosos intelectuales un sentimiento de horror y de disgusto, atemperado por esa esperanza en un movimiento izquierdista auténticamente radical que se manifiesta en la más famosa de las novelas de guerra de aquellos tiempos, en *Le feu,* de Henri Barbusse. Alrededor del año 1920, parecía como si hubiésemos alcanzado algo semejante a la vida de antes. La "normalidad" de Harding, aunque el término ofendiese a los hombres de ideas elevadas, constituía un fiel reflejo de lo que deseaba la mayoría de la gente.

Todavía hay otras corrientes de la moda intelectual. Una de las más evidentes—aunque es difícil juzgar de su importancia real en nuestros días—es la que apunta hacia la grandeza de esos sistemas históricos que debemos llamar todavía filosofías de la historia. Desde el Spengler de ayer hasta el Sorokin y el Toynbee de hoy, pasando por muchos profetas menos leídos, los intelectuales de Occidente han estado buscando un signo del pasado, un signo de lo que encierra el porvenir, y no para los pocos años que pueda esperar vivir un adulto, sino para dentro de varios siglos, cuando ningún hombre de los que viven hoy pueda comprobar por sus propios ojos los vaticinios de esos profetas. Muchos de estos escritores auguran una catástrofe inminente. Su paralelismo favorito es el que establecen entre el último período del declinar del Imperio romano y nuestra propia época; pero ciertos historiadores, como Toynbee, tienen a mano otros muchos ejemplos de civilizaciones que no recogieron el guante de un "nacionalismo parroquial" como el que, según él, estamos abordando. Sin embargo, estos filósofos de la historia no están totalmente desprovistos de esperanzas en la especie humana. Creen que, bajo esa forma que denominamos cultura occidental tradicional, nuestra actual civilización *puede* que esté sentenciada, pero que una nueva cultura se levantaría ineluctablemente sobre sus

ruinas. La suya es una filosofía de ciclos que se resuelven en espirales; de una evolución errática y no lineal (pero evolución, a pesar de todo); de tinieblas que han de ser seguidas por la Gran Aurora. Hay una tendencia a situarnos ahora en un abismo materialista, pero a punto de convertirse en una cumbre espiritual. Así, la "superconsciencia" de Gerald Herd, la "eterealización" de Arnold Toynbee y la cultura "idealizadora" de Pitirim Sorokin, todas ellas parecen tener algo en común. Los tres términos intentan describir—y nos invitan a conseguir—un estado de bienaventuranza inmaterial.

Puede ser que estos filósofos de la historia, pertenecientes al siglo XX, sean más exactos en sus predicciones, o al contrario, que lo fué Marx en las suyas; sus métodos no son los métodos de la ciencia y su labor no es una parte del conocimiento cumulativo. Lo importante para nosotros es notar que, a semejanza de Marx, usan la historia como una cosmología. Esta utilización de la historia es un hecho que se desarrolla a partir de la moderna repudiación de lo sobrenatural, y del deseo, que seguimos alimentando hoy, de llegar a esa omnisciencia y a esa certidumbre que lo sobrenatural, y acaso solamente lo sobrenatural, puede proporcionarnos. La máquina universal newtoniana proporcionó una certidumbre así al siglo XVIII; pero no pudo explicar satisfactoriamente los hechos más evidentes de la vida orgánica, del crecimiento y del cambio en este mundo. Las ideas darvinistas sobre la evolución orgánica ofrecieron, con nitidez extraordinaria, una explicación semejante en el siglo XIX. Ahora podíamos comprender, no sólo cómo funciona el sistema planetario, sino cómo los hombres, y los ratones, y los arrecifes de coral, vinieron a ser lo que son. La clave para saber lo que es y lo que será radica para el historiador en el conocimiento de lo que ha sido. Siempre puede trazarse en el pasado una curva que luego, por así decirlo, se prolongue por una extrapoblación hacia el futuro. Si uno sabe cómo se han desarrollado las distintas sociedades y culturas—es decir, si uno sabe la historia respectiva de las mismas—, sabe también lo que van a ser en el futuro: conocimiento que algunas gentes encuentran reconfortante.

Ahora bien: hay muchos seres humanos que parecen incapaces, por temperamento, de aceptar esta clase de historicidad; son seres que tienen que trascender de la simple experiencia del espacio-tiempo, que tienen que encontrar a Dios y a la verdad en el puro Ser, liberado del vulgar Convertirse. No obstante, si se acepta la validez general de las actitudes y de los avances de la ciencia moderna, habrá que convenir en que, *en sus suposiciones básicas,* esta historicidad está en consonancia con la ciencia moderna. Ello no obsta para que el abismo existente entre hombres como Sorokin y Toynbee y los representantes de las ciencias naturales sea realmente profundo, por lo menos en cuanto a sus obras respectivas, y probablemente

también en cuanto al método y a los objetivos. En primer lugar, las ciencias naturales, *como ciencia*, no intentan, sencillamente, levantar una cosmología. (Los hombres de ciencia, *como seres humanos completos*, tienen fe en toda una serie de cosmologías; muchos de ellos son todavía inocentes materialistas en la directa tradición de la Ilustración; otros son buenos cristianos y hasta buenos católicos, y todavía hay otros, como Eddington y Jeans, que son inventores de unas cosmologías un tanto fantásticas y poco satisfactorias que, de una u otra forma, acoplan amorosamente a su ciencia.) En segundo lugar, en la hora presente no conocemos lo bastante acerca de la historia del hombre en la sociedad para poder formular ni siquiera ese tipo de generalizadas predicciones a largo plazo que puede hacer el meteorólogo. Además, las variables que intervienen en el problema son demasiado numerosas para que podamos comprenderlo desde un punto de vista exclusivamente científico. En una palabra: realmente no puede uno trazar la curva en el pasado de la misma manera que el científico trazaría la suya; lo único que puede hacer uno es intuirla, esbozarla a mano alzada, muy sumariamente. Será precisa la paciente labor de generaciones enteras antes que podamos avanzar algo más. Aparte de esto, es imposible esa supuesta extrapolación de la curva, puesto que siempre existe, en tercer lugar, la posibilidad de nuevas variables, de genuinas novedades, de cosas imprevisibles. Ya hemos indicado que Marx, por temperamento uno de los filósofos de la historia más absolutistas, resultó en conjunto un mal profeta, especialmente al no prever toda una serie de nuevos factores, incluyendo al que haya dado lugar a que su revolución estallase en Rusia en lugar de hacerlo en Gran Bretaña. No sabemos lo bastante acerca de la enfermedad que mata las civilizaciones (suponiendo que exista tal enfermedad) para estar en condiciones de registrar su presencia en nosotros mismos. Hábiles historiadores como Toynbee pueden, ciertamente, señalar la existencia de síntomas alarmantes, tanto en las postrimerías de la cultura romana como en nuestra propia cultura; pero, en realidad, no sabemos lo que esos síntomas significan. De todas formas, preocuparse por síntomas como el del paralelismo existente entre el divorcio en nuestros días y el divorcio en tiempos de los romanos es estar casi siempre al borde de la hipocondría.

El determinismo que impregna a la mayor parte de las filosofías de la historia se halla en nuestro tiempo equilibrado por una especie de indeterminismo que también se preocupa mucho—tan aguda es la preocupación de nuestra época acerca del *proceso*—por las ideas acerca del flujo, de los cambios, del desarrollo. Nos referimos al voluntarismo que viene floreciendo en muchas filosofías formales, en otros aspectos muy desemejantes entre sí, durante los últimos cincuenta años: en Nietzsche, en el francés Bergson, en los norteame-

ricanos William James y John Dewey. La filosofía de Bergson estuvo de moda hasta ayer mismo entre los occidentales cultivados, que hallaron en su *élan vital* su "evolución creadora" y en otras de sus frases una agradabilísima filosofía del cambio y del flujo. Bergson estaba en la línea directa y romántica de protesta contra algo que, para los románticos, ha resultado siempre desagradable e inaceptable en la tradición de la Ilustración. Es difícil señalar con el dedo ese algo; es un algo en el que los románticos piensan como una cosa muerta, acabada, cerebral, fútil, rutinaria, seca, inimaginativa. Hemos tratado, un tanto apologéticamente (véanse págs. 385-386), de resumir el acervo de ideas que los románticos odiaban bajo el epíteto de "cerebrales", y cuáles amaban por ser cosa del "corazón".

De todos modos, la mayoría de los determinismos son una cuestión de la cabeza, y la mayoría de los voluntarismos, una cuestión del corazón. Pero Bergson, como hombre moderno y ultrarrefinado, no se podía refugiar en una simple reversión a lo nativo, a lo primitivo, y en la repudiación de la compleja herencia del pensamiento moderno. Así, trató de conservar lo mejor de los dos mundos, la frescura de la emoción y las amenas y lógicas rutinas del pensamiento. En verdad, este esfuerzo para dotar al pensamiento—es decir, a una actividad que los no intelectuales asocian generalmente a un ambiente de seguridad y de sillones—de una cualidad que implica peligros y aventuras, constituye uno de los temas favoritos del más distinguido de los filósofos del siglo XX: Alfred North Whitehead. El pragmatismo de James y Dewey—la aportación americana más señalada al pensamiento filosófico formal—está también en revuelta contra las certezas y la cualidad estática del pensamiento sistemático. James sostuvo que el pensamiento es un instrumento de la voluntad; pensar bien es pensar de manera que ello le proporcione a uno lo que necesite. Naturalmente, no fué lo bastante cínico, o anarquista, o lógico, para mantener que todo lo que se desea es bueno, al menos desde el punto de vista del individuo que desea. Para James, bueno era lo que en aquellos días consideraría como tal un intelectual de Nueva Inglaterra, sensible, tolerante, amable y, en el fondo, muy respetable. Le gustaba lo extraño y lo turbulento, y convino con John Mill en que lo bueno, lo útil, lo provechosamente bueno, puede proceder de las fuentes más inverosímiles. La acción está, según James, en la variedad, mostrándose así práctico, pragmático.

Finalmente, el siglo XX, como otros siglos recientes, no dejó de encontrar también un gran sabio de las ciencias naturales, de cuya obra pudieran tomar los filósofos, los ensayistas y los intelectuales en general esa especie de orientación que el siglo XVIII encontró en Newton. Nos referimos a Alberto Einstein, cuya obra como físico no está al alcance de nadie, con excepción de un puñado de

colegas suyos. Mas para el público en general, Einstein no fué simplemente el mago de la tribu de nuestros tiempos; fué el hombre de la relatividad, de la idea de que las cosas parecen diferentes a observadores situados en lugares y momentos distintos; de que la verdad depende del punto de vista adoptado por el que la busca; de que un hombre que se mueve a una velocidad determinada ve las cosas completamente distintas a como las ve un hombre moviéndose con velocidad diferente; de que, en una palabra, no existe la verdad absoluta, sino sólo verdades relativas.

El nombre de Einstein resume también a los ojos del público la gran revolución científica de la primera mitad de este siglo. En los precedentes capítulos de este libro no nos hemos ocupado en detalle de la historia de la ciencia moderna. Todo el mundo sabe que las ciencias naturales han continuado en nuestros días su fructífera alianza con la técnica y la industria y que han seguido siendo cumulativas. Sin embargo, la obra de físicos y matemáticos como Einstein, Plank y Bohr produjo su fruto, a principios del siglo XX, en unos nuevos teoremas fundamentales acerca del universo físico, de forma que se puso de moda entre los que se dedicaron a popularizar la ciencia el decir que la física newtoniana había sido "derribada". Más justo sería decir que la relatividad, la mecánica cuántica, los nuevos estudios acerca del átomo, tan desconcertante y complicado (Demócrito no hubiera identificado jamás en él a su simple átomo filosófico), han introducido enmiendas y adiciones a la física newtoniana. El hecho de que se reconozca en la mecánica del cuanto la existencia de un claro elemento de impredictibilidad en la conducta de un solo átomo no quiere decir que, estadísticamente, en masas de átomos, haya dejado de existir la vieja predictibilidad. La física de Newton sigue siendo buena, en efecto, para realizar una gran cantidad de trabajos toscos. La importancia real de la nueva física consiste para nosotros en que contribuye a dar el último toque a la destrucción de las simples ideas del siglo XIX sobre la causalidad de la ciencia, ideas que concebían todas las relaciones del Universo sobre un modelo puramente mecánico e iban de la mano con conceptos muy inocentes acerca de la inducción científica. Las modernas teorías científicas sobre los métodos de la ciencia son muy sutiles y complicadas, habiendo reconocido que el científico creador es, en cierto sentido, un artista creador, puesto que la información que del Universo nos proporcionan sus teoremas es, en parte, obra de su propio cerebro y no una mera réplica mecánica de la realidad. Y, lo que es más importante todavía, el científico moderno sabe, o debe saber, que sus teoremas no son verdades absolutas, no son verdades en el sentido que se le da al término en la tradición de la religión y de la mayor parte de la filosofía occidental.

Por el momento, sin embargo, nos limitaremos simplemente a

registrar que, desde el punto de vista del historiador de las ideas, los elementos que suponen continuidad, especialmente los aportados en los últimos dos o tres siglos, parecen más visibles y más importantes que los que introducen alguna novedad. La bomba atómica es, en cierto sentido, una cosa nueva; hace explosión de una manera nueva, y, naturalmente, con una fuerza y una intensidad nuevas. Pero el sentimiento de que la bomba atómica puede traer la destrucción de la Humanidad, "el fin del mundo", es nuevo sólo en su relación con la bomba atómica; en cuanto *sentimiento humano*, en cuanto parte de la experiencia humana, incluso en la esfera relativamente limitada de la historia cultural de Occidente, el miedo al fin del mundo presenta un carácter recurrente. A veces—en los primeros días del cristianismo y, con menor intensidad, en el año 1000—ese miedo ha sido epidérmico; y, entre ciertos chiflados y determinadas sectas absurdas, ese temor llega a presentar los caracteres de endemia. La desintegración del átomo no encierra horrores nuevos para el lector asiduo del *Apocalipsis*.

Hasta ahora, por lo menos, todavía perdura entre nosotros la mayor parte de lo que hemos intentado analizar en los últimos capítulos. Sería difícil no reconocer la presencia viva en el mundo contemporáneo de la mayoría de las ideas que han salido a nuestro encuentro en el transcurso de esta obra. El conocimiento cumulativo, el de las ciencias naturales, ha continuado desarrollándose sin graves recaídas. En realidad, la guerra estimula ciertos aspectos del trabajo científico. Puede ser que tengan razón los hombres de mente blanda cuando sostienen que, en tiempo de guerra, sólo nos preocupa la aplicación vulgar de la ciencia a las cuestiones de tipo práctico, y que el trabajo creador de la ciencia "pura" tiene que desarrollarse en una atmósfera de paz. La verdad es que, entre las muchas cosas que ignoramos, se cuentan las condiciones sociales y culturales necesarias para el óptimo florecimiento de las ciencias naturales. El hecho es que tanto la ciencia pura como la aplicada han acrecentado incuestionablemente su conocimiento cumulativo en el curso de la primera mitad del siglo XX, desgarrado por la guerra.

En cuanto al conocimiento no cumulativo, nuestra cultura es casi un palimpsesto increíble, donde nada se borra nunca repentina o *totalmente*. Se producen cambios en el éxito relativo o en la moda de las diferentes actitudes e ideas; pero muy pocas de éstas son eliminadas. Repásense los materiales de los últimos capítulos. El cristianismo persiste, sin lugar a dudas, en lo que para cualquier observador sigue siendo su rica diversidad y su tensión básica entre este mundo y el venidero. Nuestro siglo no ha visto el nacimiento de ninguna gran secta cristiana. Y ha asistido a uno de esos desperdigamientos de muchos de los creyentes en el campo de la indife-

rencia que cada generación de predicadores de cierto temperamento considera—o finge considerar, a efectos oratorios—como algo nuevo. Pero también ha asistido al renacer de la energía espiritual en toda suerte de sectas y en toda suerte de lugares, incluyendo tal vez a la Rusia soviética, que tan tenazmente intentó destruir el cristianismo. Se ha producido un renacer intelectual marcadamente semejante al de los años que siguieron a la crisis de la Revolución francesa. Berdiaef, el exilado ruso, fué en muchos aspectos, al menos en su sentimiento por los pecados de la generación atea que provocó la crisis de nuestro tiempo, una especie de José de Maistre moderno. Dos de los intentos más profundos e influyentes realizados para corregir, por medio de la visión cristiana, lo que ellos consideran como el optimismo superficial sobre el que se basa nuestra cosmología democrática occidental, han sido los llevados a cabo por Karl Barth en Alemania y por Reinhold Niebuhr en los Estados Unidos. El catolicismo romano ha seguido reivindicando para sí una sabiduría mayor que la que nunca poseyó la Ilustración, y la misma preocupación, por lo menos, respecto de la suerte del hombre corriente sobre la tierra. Los católicos han demostrado, con Jacques Maritain, que todavía pueden producir un *politique et moraliste* reflexivo, sensitivo, ortodoxo, pero no dogmático.

Los anticristianos perduran. Los sucesores de Tom Paine y de Herbert Spencer, los agnósticos piadosa y dogmáticamente liberales, los humanistas, los secularistas, los positivistas, los materialistas, los secuaces de la Cultura Ética y otros así, aunque empiezan a parecer un poco extravagantes y pasados de moda, todavía siguen existiendo. Cabe en lo posible que, como los bullones y la falda plegada, todo eso se ponga otra vez de moda repentinamente, aunque, como esas modas femeninas de los tiempos de la reina Victoria y de Eduardo, de una manera un tanto estilizada. En realidad, algunas de esas ideas ya se hicieron visibles en sus nuevos ropajes, con la boga alcanzada a mediados del siglo por el existencialismo, el cual se extendió a los círculos cultivados al finalizar la guerra de 1939-1945. El existencialismo tuvo como centro a Francia, y su figura más conocida es el escritor Jean Paul Sartre. Los existencialistas no creen en Dios —por lo menos, no creen en un Dios bueno—, opinando que el mundo es un lugar extraordinariamente desagradable, en donde el hombre ha nacido para sufrir adversidades a las que no podrá sustraerse nunca. La doctrina del progreso les parece a estos decididos pesimistas una solemne majadería. Sin embargo, ellos seguirán luchando, vivirán una vida profundamente moral (no una vida moral al mojigato estilo victoriano, naturalmente, sino una vida moral artística); en una palabra, ellos existirán, puesto que la existencia es humana.

Es fácil ver en el existencialismo un simple síntoma del agota-

miento de Europa occidental al final de una gran guerra. Sin embargo, los profetas del movimiento, Nietzsche y Kierkegaard, son hombres del siglo XIX. Hasta cierto punto, el existencialismo es la inversión pesimista y desilusionada de las esperanzadas creencias materialistas del siglo XIX. El existencialismo y otras retadoras filosofías anticristianas no han ido muy lejos, no obstante, en nuestra sociedad occidental. Parece probable que, en el mundo occidental, el hombre de educación corriente—*l'homme moyen intellectuel*—sea todavía, como lo fué en el siglo XIX, una mezcla un tanto inconsistente de la conformidad cristiana y del optimista naturalismo del siglo XVIII.

Los marxistas están muy lejos de haber muerto. En Rusia, su fe ha sufrido la suerte reservada a la mayoría de las creencias reformadoras, una vez que han conseguido establecerse. Durante varias décadas ha continuado el proceso de transformar en Rusia el marxismo de un elemento explosivo—o, al menos, un tanto estimulante—en un sedante. Tan lejos ha llegado en su desarrollo este proceso, que el buen ciudadano de la Rusia soviética no siente ya aparentemente ninguna inquietud por el contraste existente entre la antigua consigna marxista "de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades", y la existencia dentro de la Unión Soviética de algo que podemos considerar como el equivalente de nuestros millonarios. Una justa apreciación de lo que significa exactamente el marxismo en Rusia, así como en los países que se hallan ahora bajo la influencia rusa, está fuera del alcance de cualquier occidental. Ni siquiera disponemos de la información necesaria acerca de los hechos, ya que no hay, evidentemente, un libre intercambio de ideas e informaciones entre las dos grandes potencias rivales hoy en el mundo. Y, lo que es más importante aún, no disfrutamos de las condiciones necesarias para situarnos en un ángulo de razonable imparcialidad. Está claro que el marxismo es todavía en muchas partes del mundo una fe creciente y combativa, de la cual no debemos desentendernos sin más ni más como de una cosa perversa y pérfida, sino que, como mínimo, debemos considerarle como un grave síntoma de nuestro fracaso en recuperar cierto grado de estabilidad social similar, cuando menos, al que alcanzó en Occidente en el siglo XIX.

En cuanto al nacionalismo, todavía parece a mediados del siglo XX el factor más fuerte en esa red de intereses, sentimientos e ideas que une a los hombres en grupos políticos con base territorial. Siendo ya de por sí una mezcla compleja de casi todo lo que contiene la vida cultural de Occidente, el nacionalismo ha constituído una especie de lastre para todas las formas políticas sumamente abstractas que nos han ocupado en los últimos capítulos: para el comunismo ruso (a pesar de los principios teóricos cosmopolitas y anti-

nacionalistas del marxismo original), para el nazismo alemán, para la democracia americana. Las unidades que combatieron en la última guerra fueron unidades *nacionales*. Los que odian la guerra y esperan abolirla en la tierra están hoy en día convencidos, en su mayor parte, de la necesidad de un Estado mundial o, cuando menos, de un reducido número de Estados regionales, que eliminen la nación-estado tal como la conocemos. La mayoría de estos partidarios de una federación mundial han adquirido el hábito de hablar con ligereza del nacionalismo, como si éste fuese invención de unos cuantos villanos, o algo impuesto a la gente ordinaria por sus pérfidos amos, o un mal del que se les puede librar a través de una sana legislación. El lector atento podrá discernir aquí en toda su inocencia ese criterio del mal sustentado en el siglo XVIII, según el cual dicho mal no es sino el producto del medio ambiente; del medio ambiente que, en los tiempos modernos, está dispuesto para ser manejado por las gentes *buenas*, en lugar de por las malas. Solamente en el pasado, de acuerdo con los que creen esto, han creado las gentes malas el medio ambiente. El partidario de la federación mundial sostiene que el nacionalismo no está en el corazón de la gente, ni en sus costumbres, ni en sus maneras; que eso es lo que sucede, al menos, con ese tipo de nacionalismo que hace desear a un americano matar a un japonés, y a un japonés matar a un americano. Ahora bien: no existe ni el más leve síntoma de que el partidario de la federación mundial esté en lo cierto. A nosotros debe parecernos, doscientos años después de la inocente doctrina del medio ambiente del siglo XVIII, que, aun cuando el nacionalismo sea un producto del medio ambiente, ese producto es el resultado de tantos siglos de historia, es un producto tan firme y sólido que, en una generación determinada, no puede ser profundamente alterado por nuevas y planificadas presiones del medio ambiente, tales como las que pueda ejercer una bella constitución mundial sobre el papel.

El nacionalismo es uno de los hechos de la vida, uno de los hechos observados, que ningún científico puede desdeñar. No es idéntico en ningún par de naciones-estado que se tome, puesto que no es sino un elemento más en el complejo de la cultura. Puede ser superado, como en cierto sentido lo ha superado la activa minoría de los partidarios de la federación de los pueblos, aunque no existe nada tan "nacionalmente" americano como el optimismo, la fe en la magia de las constituciones escritas, esa piadosa intoxicación de elevadas abstracciones éticas que han desplegado la mayoría de los americanos que proponen un Gobierno mundial. Mas, para la mayoría de la gente, el nacionalismo es un sentimiento profundamente enraizado en su vida entera. Quien mayor utilidad puede derivar de su estudio es el psicólogo social, que no se encuentra

todavía más que en el principio de la tarea científica de edificar su conocimiento cumulativo. El psicólogo social puede ya hacer ciertas declaraciones aproximadas, tales como la de que el nacionalismo se revestirá probablemente de su forma más agresiva en los grupos nacionales que se sienten oprimidos, sometidos y tratados como inferiores; y la de que el nacionalismo parece ser menos agresivo, más semejante a aquella agradable variante cultural del placer de vivir que Mazzini pensó podía darse en ciertos grupos reducidos, relativamente prósperos, pero políticamente independientes, como los suizos, los noruegos o los australianos. Sin embargo, incluso entre los australianos, el temor a la presión que sobre ellos ejercen las vastas masas asiáticas pueden dar origen en los años venideros a una especie de nacionalismo avanzado, de un carácter un tanto desconsolador. Mas todo este tema del nacionalismo es uno de los más fructíferos que quepa abordar al estudiar desde un ángulo más moderno las relaciones humanas, tal y como comprobaremos en la sección inmediata de este capítulo.

El modelo de los ideales del siglo XIX, aunque alterado por nuestra propia experiencia, vive, pues, todavía entre nosotros. Aún tenemos nuestro centro democrático, que sigue sufriendo los ataques de la derecha y de la izquierda. Debe notarse la existencia de otro renacimiento del siglo XIX. Nuestros intelectuales están todavía despegados de la gente corriente, todavía están en revuelta, todavía no han convenido en cuál debe ser el objetivo de esa revuelta. Los que escriben, y pintan, y actúan, y predican, un breve período de tiempo, durante la gran depresión de 1929 y la guerra de 1939-1945, en el que los escritores se congratulaban de creer, como George Babbitt, de Zenith, Ohio, en la democracia, en la iniciativa individual, en el hombre común, en la manera americana. Pero esto no fué más que una fugaz, por no decir totalmente ilusoria, luna de miel. Hoy día, los escritores, intelectuales y otros artistas están, una vez más, en plena revuelta, escribiendo cosas desagradables sobre este mundo por ser como es, y dedicándose mutuamente lindeza tras lindeza. Algunos de ellos son marxistas de todas las sectas, desde el stalinismo ortodoxo hasta la última variedad del trostkysmo; otros siguen cultivando las ideas antidemocráticas más sutiles y menos vulgares, desde las del fallecido Irving Babbitt a la de los verdaderos intelectuales fascistas, como Ezra Pound. Y todos ellos siguen padeciendo dolor de muelas, de manera que ya se abra la *Partisan Review*, ya la *Atlantic Monthly* o el mismo *Reader's Digest*, no se avanzará mucho en la lectura sin encontrar un artículo que bien puede titularse: "¿Qué pasa con...?"

Finalmente, podemos volver a considerar esa gran variedad de estilos arquitectónicos que tomamos como símbolo de la plurianimidad de la sociedad occidental contemporánea (véanse págs. 427 y

siguientes). Nadie podrá decir que, a mediados del siglo XX, hayamos vuelto a los primitivos hábitos de la Humanidad, consistentes en edificar de acuerdo con un estilo concreto en cada tiempo determinado. Es cierto que en el siglo XX se ha desarrollado un estilo razonablemente unificado (a pesar de algunas variantes individuales), un estilo denominado "funcional" por muchos de sus adeptos, y conocido entre los profanos con el apelativo de "modernista". Dicho estilo presenta sus correspondientes manifestaciones en la decoración interior y en las artes plásticas, de manera que es perfectamente posible edificar y amueblar una casa que encaje en la mitad del siglo XX y en ninguna otra parte del espacio-tiempo. En realidad, esta posibilidad no ha hecho más que añadir otro ingrediente al picadillo. Muchas gentes están enfurecidas contra el estilo modernista; y muchas más aún no pueden permitirse el lujo de cultivarlo, porque todavía es la forma más costosa de edificar. El resultado es que el nuevo Syringa Drive, abierto precisamente recién terminada la guerra, presenta, además de su quinta estilo *Cape Cod*, su georgiano sintético, su "misión de California", y su quiosco del siglo XVIII, una casa moderna directamente derivada del *Bauhaus* de Gropius. Los vecinos abrigan ciertas dudas en cuanto a la propiedad de este ejemplar de rigidez funcional en medio de tantas bellezas.

Es muy probable que el intelectual de mediados del siglo XX en Occidente sea perfectamente consciente de que la plurianimidad del mundo moderno sobre todos los problemas, grandes y pequeños, es nueva, relativamente hablando, en la historia de la Humanidad, y que esté algo más que asustado de que no seamos capaces de ponernos a su altura. Dicho intelectual pide una nueva síntesis, una nueva fe, una base común de entendimiento sobre los grandes problemas. Pero aún no ha conseguido llegar a los prolegómenos de una nueva síntesis espiritual, y ni siquiera a algo verdaderamente nuevo y moderno que pueda, al menos, añadirse a esa mixtura, de la misma manera que la edificación modernista se añadió a las otras. Esto no es decir que nuestro propio tiempo carezca del espíritu de su época, de su propio sabor, de sus ligeras pinceladas de estilo por medio de las cuales puedan identificarse los historiadores venideros, sino más bien que hasta ahora no somos más que una variante de un cuadro cultural bastante consistente, que surgió de la Edad Media y que se manifestó claramente en los siglos XVII y XVIII. En verdad, lo más nuevo en nuestra vida intelectual no tiene probablemente nada que ver con la estética, a pesar de la boga alcanzada por el modernismo, sino que es más bien una tendencia hacia el estudio de los hombres y de las relaciones humanas que puede constituir el verdadero principio de lo que hace mucho tiempo hemos expresado en una sola frase, es decir, el principio de las ciencias sociales.

DEFINICIÓN DEL ANTIINTELECTUALISMO

Sin embargo, dicha tendencia, en muchas de sus manifestaciones concretas, es una tendencia antiquísima—en la *Política*, de Aristóteles, se encuentran trazas de la misma—, y podría ser erróneo considerarla seriamente como la iniciación de un estudio científico formal de las relaciones humanas. Acaso lo que aquí llamamos antiintelectualismo no será para el historiador futuro más que uno de los componentes de la cultura de nuestro siglo XX, una parte del espíritu de la época, una parte del conjunto de nuestras actitudes de cara a la vida y al Universo, que significan mucho más que el conocimiento cumulativo o la ciencia. Parece más prudente tratar aquí el antiintelectualismo, especialmente en sus conexiones con el estudio de los hombres en el marco de la sociedad, simplemente como una de las manifestaciones características del espíritu de la época.

Esta denominación es bastante desafortunada, especialmente por el énfasis que pone en la negación u oposición; sin embargo, y por el momento, no parece haber otra que la sustituya con ventaja. Porque, como quedará perfectamente claro dentro de un momento, cualquier intento que hiciéramos para indicar, por medio de una denominación cualquiera, que dicha tendencia evalúa positivamente, por ejemplo, la emoción por encima del pensamiento; el corazón, como superior a la cabeza; las presiones, los estímulos, los impulsos (o, si se comulga con Freud, la "libido" o el "id"), como algo que es mejor que el intelecto, dicho intento, repetimos, conduciría a una pésima representación de su naturaleza. Fundamentalmente, el antiintelectual, en el sentido en que utilizamos aquí este término, no considera el instrumento del pensamiento como algo *malo*, sino como algo que, la mayoría de las veces y entre la mayoría de los hombres, es *débil*. El romántico coincide con Thomas Hardy en que "el pensamiento es una enfermedad de la carne"; el antiintelectual observa simplemente que el pensamiento parece con mucha frecuencia estar a merced de los apetitos, las pasiones, los prejuicios, los hábitos, los reflejos condicionados y muchísimas otras cosas, en la vida humana, que no son el pensar. Por desgracia, no existe una nomenclatura universalmente aceptada sobre estas cuestiones. En esta obra nosotros utilizaremos el término *antiintelectualismo* para expresar el intento de llegar racionalmente a una justa apreciación del papel efectivo del racionalismo y del no-racionalismo en los problemas humanos. No obstante, ese término se utiliza profusamente para aludir a algo totalmente distinto; el *elogio* del no-racionalismo, la exaltación del no-racionalismo como la actividad humana realmente deseable, la denigración del racionalismo.

A semejante actitud de disgusto por el racionalismo y de amor por el no-racionalismo preferimos nosotros llamarla *romanticismo*, el romanticismo de "el sentimiento lo es todo", de Goethe. Wordsworth ha expresado firmemente ese odio por todo lo que sea razonar:

> Un estímulo de un bosque primaveral
> puede enseñarte más acerca del hombre,
> del mal moral y del bien,
> que todos los sábios juntos.
> ¡Basta de ciencia y de arte!
> Barred esas hojas marchitas;
> venid y traed un corazón
> alerta y acogedor.

El moderno amante de lo no-racional, como muchos de los apologistas del nazismo, va mucho más lejos que estos primeros románticos; pero la raíz de sus conceptos se halla en el romanticismo. Es muy de lamentar que exista tal confusión en un problema tan sumamente importante de la terminología. Sin embargo, nosotros vamos a tratar de utilizar el término *antiintelectual*, despojándolo de todo matiz de censura o alabanza, para exponer los intentos de situar al racionalismo en el lugar que verdaderamente ocupa en la conducta humana.

Ahora bien: el antiintelectual tiende a desconfiar de cierta especie de pensamiento abstracto y deductivo sobre los grandes problemas, como el que nos hemos tropezado frecuentemente en este libro, y acaso en ningún sitio con mayor claridad que en la cita que de Hegel se hace en la página 411. Pero el antiintelectual —aunque, en su oposición a la filosofía de la Ilustración, según la cual la educación universal enseñaría de la noche a la mañana a todo el mundo a pensar correctamente, parezca muy a menudo menospreciar el instrumento—, *es, en cierto sentido, un auténtico heredero de la Ilustración;* es, en el fondo, un creyente en el poder del pensamiento para hacer mejor la vida del hombre aquí en la tierra. El mismo Freud, a quien ciertas gentes de mentalidad blanda consideran, de una manera totalmente equivocada, como el apóstol de una honda, tenebrosa e instintiva autoindulgencia, creía, tan firmemente como cualquier *filósofo* del siglo XVIII, en el poder de la verdad—de la verdad científica debidamente establecida—para impulsar hacia la adopción de una buena conducta al individuo que hubiese alcanzado el conocimiento de esa verdad; pero—y ésta es una diferencia de grandísima importancia—el tal *filósofo* creía que todo lo que se interponía entre el individuo y el conocimiento de la verdad era una concha podrida de instituciones corrompidas: la Iglesia católica y la monarquía francesa; mientras que Freud creía que no es sólo una serie fortísima de instituciones, sino también una fuerte serie de hábitos e inclinaciones personales, y

una fuerte serie de hábitos adquiridos en la primera infancia, lo que se interpone entre el individuo y el conocimiento de la verdad. Freud no alimentó la esperanza, ni siquiera antes de los años de infortunio y exilio que vivió en su ancianidad, de que *muchos* hombres se abriesen camino en poco tiempo hasta esa suerte de verdad.

Las esperanzas moderadas en una lenta mejoría de las relaciones humanas—una mejoría que, incluso aquellos intelectuales inclinados hacia la izquierda, situaban lejos de la perfectibilidad al uso—se ponen de manifiesto en una cita de Graham Wallas, un fabiano inglés de los tiempos de Wells, Shaw y los Webbs, que fué concejal progresista del Ayuntamiento de Londres y autor de un libro titulado *Human Nature in Politics* (Londres, 1908). Wallas había realizado un estudio, suavemente antiintelectual y "realista", de la política británica, en el que señalaba que los votantes no razonaban las cosas de una manera fría y lógica, y que, con mucha frecuencia, ni siquiera servían inteligentemente su propio interés, sino que estaban influidos por los halagos, por las invocaciones a sus prejuicios de que eran objeto, por la buena presencia del candidato y, por encima de todo, por el hecho de que éste los distinguiese personalmente, dirigiéndose a ellos por su nombre. Wallas se ofendió cuando algunos correligionarios del partido laborista le acusaron de venderse al enemigo por su antiintelectualismo, y escribió lo siguiente:

> Puede ser que el pensamiento se halle retrasado en su evolución; puede que sea lamentablemente débil para el ejercicio del Poder; pero sin su guía, ningún hombre ni ninguna organización pueden encontrar un camino certero entre las vastas complejidades impersonales del Universo, según hemos aprendido a ver a éste.

El antiintelectual insiste en que el hombre es una criatura compleja, cuya conducta hay que estudiar, en la medida de lo posible, sin ideas preconcebidas acerca de la bondad o maldad de dicha conducta. Hay que considerar el papel de la buena conducta de la misma manera que se considera el del pensamiento lógico en la vida humana; el antiintelectual no niega la diferencia entre lo bueno y lo malo, no vacila en preferir lo bueno a lo malo. En lo que insiste es en que, a juzgar por las pruebas que procura la observación de lo que los hombres han hecho y están haciendo, existe mucha maldad en torno a nosotros, y en que—esto es lo importante—no parece existir una relación directa y simplemente causal entre los ideales morales del hombre y sus actos. Por consiguiente, el antiintelectual repite el panegírico que Bacon dedicó a Maquiavelo, que en muchos aspectos fué un antiintelectual precoz: "Estamos muy obligados a Maquiavelo y a los demás escritores que dijeron lo que hacen los hombres, y no lo que debieran hacer."

Resumiendo: la mayor parte de los intelectuales aceptan ampliamente los fines de orden, felicidad, libertad individual y todo lo demás que solemos asociar con la Ilustración, pero sostienen que dichos fines sólo se pueden alcanzar en este mundo de una manera imperfecta y muy lenta; y creen que la mejor forma de conseguirlos no es predicar que hay que conseguirlos; no es, menos aún, *pretender que ya han sido conseguidos* (lo que no es una pretensión desusada entre los educadores, editores y predicadores americanos que sienten aspiraciones a conquistar a las masas como auditorio), sino trabajar pacientemente en la edificación de una verdadera ciencia social, basada en los métodos ampliamente probados del conocimiento cumulativo, y esperar que este conocimiento sea utilizado por los hombres para fomentar el bien y no el mal. Esos antiintelectuales han llegado a una coincidencia entre sí sobre lo que es bueno, mucho más completa de lo que probablemente creen los jóvenes cínicos que acaban de descubrir que las ideas humanas acerca de lo bello y de lo bueno no son exactamente las mismas en Nueva Guinea que en Nueva York. En cuanto a sus esperanzas, ya difieren más. Pareto, de quien nos vamos a ocupar en seguida, tenía evidentemente muy pocas esperanzas a la hora de su muerte, acaecida en el año 1923, de que los hombres utilizasen el conocimiento perfeccionado de la ciencia social para impulsar el bien en la tierra; los cultivadores contemporáneos de la ciencia social en América, influídos por el antiintelectualismo (aunque tal vez no les agrade el calificativo de antiintelectuales), y entre ellos Clyde Kluckhohn, de Harvard, y Alexander Leighton, de Cornell, se muestran predispuestos, de acuerdo con la verdadera tradición americana, a creer que, en general, los nuevos conocimientos se aplicarán a la consecución de buenos fines, que la ciencia social será utilizada para promover el buen funcionamiento y la salud de la sociedad, exactamente, como la ciencia médica ha sido utilizada para mejorar la salud del organismo.

EL ANTIINTELECTUALISMO CONTEMPORÁNEO

Ya hemos visto que fueron ciertos cultivadores de las ciencias naturales, tales como Newton y Darwin, los que marcaron el camino a seguir en el campo de las ciencias sociales. En nuestra época, las grandes directrices proceden de la biología y de la psicología. Probablemente las dos figuras más destacadas desde el punto de vista de su influencia sobre los estudios sociales son Pavlov y Freud, psicólogos ambos muy versados en fisiología y en otras ciencias biológicas. Nótese que estamos considerando, no el sentido de sus estudios profesionales en la esfera de sus actividades, hoy día especializadísimas, sino su influencia sobre las corrientes del pen-

samiento, mucho más generalizadas, que se dan entre hombres de muy distinta preparación, pero interesados todos ellos en los problemas humanos.

Pavlov constituye el caso más sencillo. Del laboratorio de este científico ruso, cuya independencia ha sido respetada tanto por el gobierno zarista como por el soviético, ha salido al mundo la célebre frase "reflejos condicionados". Los perros de Pavlov son más famosos que cualesquiera otros animales de laboratorio. Casi todos nosotros sabemos que, después de haberles dado repetidamente alimento, coincidiendo con una cierta señal, tal como el tañer de una campana, se les hacía la boca agua, simplemente con oír esa señal. La respuesta natural—esto es, no precedida por un período de preparación—a que nos hemos referido, no se hubiera producido de ordinario más que cuando el perro se encontrase realmente ante los alimentos; Pavlov consiguió artificialmente la misma respuesta, por medio de una señal que no representaba ninguna perspectiva alimenticia para el perro. El resultado final y evidente fué que el adiestramiento (o condicionamiento) podía producir en el animal respuestas automáticas, esencialmente similares a la especie de respuestas automáticas innatas en el animal. Los reflejos condicionados, tales como el de que al animal se le haga la boca agua a una señal determinada, eran igual que los reflejos naturales, tales como el de que al animal se le haga la boca agua cuando se le coloca frente a un magnífico y apetitoso filete.

Lo que esto significaba en líneas generales para el cultivador de las ciencias sociales, es lo siguiente: En cierto sentido, esas ideas del siglo XVIII sobre el poder del medio ambiente (instrucción, educación) expuestas con tanta claridad por Robert Owen (véase página 474), fueron confirmadas plenamente; es decir, en el sentido de que se puede actuar sobre el medio ambiente para dotar a los organismos de nuevas reacciones; pero—y esto es un duro golpe para el optimismo del siglo XVIII—una vez que ha enraizado semejante instrucción, el organismo incorpora, por así decir, los resultados de dicha instrucción, casi de la misma manera que si hubiesen sido producto de la herencia y no del medio ambiente, haciéndose muy difíciles los nuevos cambios, y siendo éstos, en algunos casos, imposibles de conseguir. Pavlov, después de adiestrar a algunos de sus perros, intentó mezclar las señales, sembrando la confusión y el desconcierto entre ellos, reteniendo el alimento al producirse la señal que había coincidido hasta entonces con la aparición del mismo, hasta que consiguió producir en ellos síntomas parecidos a lo que, en el caso de seres humanos, llamaríamos neurosis, e incluso psicosis.

Ahora bien: como es natural, un cauto cultivador de las ciencias sociales no toma los reflejos condicionados de Pavlov ni los

aplica rigurosamente a toda la conducta humana. No da por descontado, por ejemplo, que el habitante de Vermont que vota la candidatura republicana se esté comportando exactamente lo mismo que el susodicho perro al oír la campanilla. Ni siquiera en Vermont es exactamente un reflejo condicionado el votar a los republicanos. Pero ese cauto cultivador de las ciencias sociales sostendrá que ciertos conceptos, como el de los reflejos condicionados, arrojan mucha luz sobre una gran parte de la conducta humana determinada por la costumbre. Para el antiintelectual, los trabajos de Pavlov fueron una nueva demostración de que una gran parte de nuestra conducta no está determinada—ni siquiera profundamente influída—por lo que sucede en la corteza cerebral.

Freud es una figura mucho más compleja que Pavlov; en realidad, es una de las figuras más complejas de la historia intelectual de Occidente. Fué un científico, educado en la sencilla fe del carbonero en un universo material del que estuviese proscrito lo sobrenatural, que sentía todo el desprecio del hombre de ciencia por cualquier idea metafísica, excepción hecha de la metafísica inconfesada y positivista de la ciencia moderna al uso. Toda su obra es una mezcla desconcertante de ciencia natural y una metafísica más bien pesimista y casi cristiana. En un libro de este carácter no podemos examinar debidamente las complejidades de Freud; además, su obra, como la de todos los grandes pensadores constructores de sistemas, se presenta de una manera totalmente distinta a los ojos del observador exterior que a los del verdadero creyente. Freud ha creado un método para tratar ciertos tipos de incapacidad humana, generalmente considerados de carácter mental: depresiones nerviosas, neurosis y otros semejantes. Dicho método se denomina psicoanálisis, y hay que distinguirle de ese tratamiento convencional que de las enfermedades mentales hacen generalmente los médicos especializados en neurología, y que recibe el nombre de psiquiatría. El psicoanálisis freudiano—aunque, como parte de la ciencia médica, disfruta en el año 1950, y entre los médicos corrientes, de una reputación infinitamente más amplia de lo que cabría esperar hace sólo unas décadas—sigue siendo todavía fundamentalmente herético, constituyendo la creencia de una ardiente secta. Esta afirmación tiene una especial validez cuando las ideas que Freud desarrolló en el tratamiento de las enfermedades mentales se extienden, como las extendió el mismo Freud en las postrimerías de su vida, a la mayoría de los campos de las ciencias sociales. Finalmente, el estudio de Freud se hace aún más difícil por el hecho de que siempre estaba revisando incluso sus ideas más fundamentales, de manera que es peligroso tomar su sistema como un sistema completo en una época determinada.

Freud señaló el camino a seguir en el estudio de la conducta

humana a muchos que no sabían nada, o sabían muy poco, acerca del psicoanálisis y de su superestructura metafísica. Nuestro siglo es, en verdad, un siglo en el que la psicología es la ciencia de moda, y en el que la charla de las personas educadas está salpicada de términos psicológicos, a la manera con que los *habitués* de los salones del siglo XVIII charlaban de las leyes de la física y la astronomía descubiertas por Newton. El mismo Freud acuñó en otro tiempo muchas de estas modernas monedas de curso corriente en la conversación: la libido, el complejo de Edipo, la sexualidad infantil, la sublimación. Acaso la moneda más pulida de todas—el complejo de inferioridad—fuese acuñada por un discípulo, Adler, que más tarde riñó con el maestro y estableció su propia tienda psicológica.

Aquí, como ha sido norma en el transcurso de esta obra, nos interesa más esta fase de las ideas de Freud, tal y como circularon entre las clases intelectuales, que su significación profesional en la psicología y en la medicina. A estos efectos, será suficiente hacer un bosquejo esquemático de sus ideas básicas alrededor del año 1920. Para Freud, lo que mueve a la gente es una serie de "estímulos" a los que llamó en principio *libido*, y a los que asoció estrechamente con el deseo sexual, llamándoles más tarde *id* y haciéndoles un poco menos claramente sexuales. El *id* en el ser humano forma parte de lo inconsciente; desea y empuja al individuo a la acción. Pero toda la conducta del ser humano implica otras dos partes de la psique humana, el *ego* y el *super-ego*. Los científicos naturales rutinarios se encuentran grandemente embarazados por el hecho de que no hay forma de localizar el *id*, el *ego* y el *super-ego* en el cerebro ni en ninguna otra parte de la anatomía humana; nadie "ha visto" jamás una parte de *id*, ni siquiera bajo el microscopio; en realidad, Freud no estaba pecando, al menos en este respecto, contra la verdadera ciencia, no radicando la prueba de esos conceptos en si pueden ser aprehendidos como una parte de las experiencias receptoras humanas con la ayuda de instrumentos, sino en si esos conceptos actúan realmente, en si su utilización nos permite comprender mejor la conducta humana.

El *ego* es totalmente—o casi totalmente—parte de la vida mental de un hombre consciente, pero no es una actividad lógica pura; es un juez, o un tutor, el guardián de los intereses del organismo en su conjunto y el árbitro de los deseos antagónicos que toman conciencia arrancando del *id*. Algunos de estos deseos, especialmente si al *ego* le parecen de los que desacreditan a la persona, son suprimidos por ese *ego*, pero continúan actuando intensamente en el inconsciente *id*; algunos de ellos son "sublimados", desviados de su meta sexual, por ejemplo, al camino del arte, o de la poesía, o del gobierno de los hombres. El *super-ego* encierra algunos de los

elementos que intervienen en los reflejos condicionados. En el *super-ego*, las nociones que enseñan a discriminar lo justo y lo injusto, la manera "adecuada" de comportarse, las ideas "adecuadas" a sustentar, vienen a actuar sobre las acciones del individuo. En parte, el *super-ego* es inconsciente, y sus dictados, inculcados desde la infancia de manera que no atraviesen el proceso lógico, no le presentan los problemas que implica el tomar resoluciones. El *ego* es algo así como una conciencia individual muy poco cristalina; el *super-ego*, como una conciencia social o colectiva, que actúa sobre el individuo y en su interior. El *ego* media entre el *id* y el mundo externo de la *realidad* material; el *super-ego* media entre el *id* y el exterior mundo de los ideales de las "cosas más elevadas", a las que Freud concedió, a última hora y un tanto a regañadientes, una especie de realidad objetiva.

En un individuo sano, el *id*, el *ego* y el *super-ego* cooperan para mantenerle consciente de las realidades del ambiente que le rodea, y para permitirle ajustar su conducta de acuerdo con dichas realidades, de manera que, en conjunto, sea un hombre feliz y un buen ciudadano. En el individuo neurótico, los deseos frustrados por las negativas del *ego* o del *super-ego* son consiguientemente devueltos a lo inconsciente, donde prosiguen viviendo y apremiendo, como es natural que suceda con los deseos. Constituyen la materia con que se tejen los sueños del hombre. Surgen disfrazados (aunque no genuinamente sublimados) en toda suerte de actos que no están claramente en la línea de una conducta normal y sensible: en temores obsesivos, en apartarse de las responsabilidades ordinarias, en una actitud de desasosiego e irritación, en toda la gama de esa conducta, extremadamente variada, conocida hoy día bajo la denominación de "neurótica". Estos deseos frustrados, obsérvese bien, están en el inconsciente: el individuo neurótico no sabe en realidad qué es lo que quiere.

Las ideas básicas de Freud sobre la terapéutica—que han sido la causa de que le clasifiquemos como uno de los hijos de la Ilustración—pueden resumirse como un procedimiento minucioso y difícil (y muy costoso) de enseñar al paciente a que se dé cuenta de qué es lo que realmente quiere. Y más especialmente aún, Freud sostuvo que la represión original, la vuelta original al *id* de ciertos deseos, era la fuente del mal, el *trauma* o herida infligida a la psique del individuo. Él creía que dicho trauma arrancaba generalmente de la infancia y estaba ligado al hecho de que los más tempranos deseos sexuales del niño son vigorosamente desaprobados en nuestra cultura; que tanto a su *ego* como a su *super-ego* se les enseña, de una forma un tanto brusca, que no debe permitirse semejante conducta. Aunque no exista ni el menor incidente aislado en la infancia que parezca ser el origen de cualquier dificultad

surgida posteriormente en la vida, Freud creía que los años tempranos son siempre de la mayor importancia. Pero ¿cómo podrá un individuo sacar a la luz esas cosas olvidadas? Sólo puede conseguirse esto a través de un largo proceso de "libre asociación", de dejar al individuo vagar en el campo de su memoria día tras día, con el psicoanalista a su lado, tomando nota de los indicios más insignificantes según vayan apareciendo en el fluir de los recuerdos, y con la ayuda también de los sueños, tanto recientes como rememorados.

No podemos intentar, naturalmente, dar cuenta detallada de los métodos terapéuticos de Freud. La cuestión debe quedar clara: Freud sostenía que el individuo es un fardo de ideas y deseos confusos; que sólo con la mayor dificultad puede descubrirse en ellos un sentido; pero que, cuando tras larga investigación, puede mostrar el analista al individuo *por qué* se comporta como lo hace, entonces el individuo cesará de comportarse como lo hace, sin provecho para él mismo y para sus semejantes. Nótese particularmente que Freud no adoptó la vieja e inocente postura rousseauniana según la cual, puesto que todos los problemas proceden de su represión original, la forma de evitar las dificultades es dejar que todo el mundo siga desde su infancia todos sus deseos, que sea el *id* el que dicte todos sus actos. Freud y los freudianos tienden, ciertamente, a ser "tolerantes" en la educación de los niños; tienden a simpatizar con el ideal de la existencia en la sociedad de toda la libertad individual que sea posible alcanzar. El mismo Freud no parece haber gustado del contenido de la mayor parte de nuestros *super-egos*, de "las cosas más elevadas" de la tradición occidental. Pero los freudianos no abogan por una orgía de incontinencia, no quieren que el hombre sea esclavo de sus apetitos más groseros; no son, en su mayoría, maniáticos antinomianos. Son buenos médicos que intentan hacer honor a una profesión exigente, intentando ver a los hombres como realmente son.

La contribución de Freud al antiintelectualismo contemporáneo fué muy considerable. Su obra, junto a la de Pavlov y otros muchos psicólogos y fisiólogos, llamó la atención con mucha insistencia sobre la proporción de las acciones humanas en las que el instrumento tradicional del pensamiento—la *phronesis* de Aristóteles, la razón cristiana, la razón de Locke y los enciclopedistas, e incluso el sentido ilativo de Newman—no tienen parte, o la tienen muy pequeña. La acción vino a ser para el antiintelectual el resultado de respuestas automáticas, naturales o condicionadas, de toda suerte de estímulos e impulsos inconscientes, de las tradiciones, de los hábitos sociales, incluso de los principios teológicos y metafísicos establecidos; respuestas que, a través de una temprana instrucción y condicionamiento, forman una parte importante de las reacciones

del individuo a la necesidad de tomar una decisión. Para el antiintelectual, el pensamiento auténticamente racional es en un individuo al resto de su actividad vital menos aún que la pequeña parte del *iceberg* visible sobre el agua a toda la masa del mismo. La cantidad de *raciocinio* en la vida humana, y no la *existencia* en sí de ese raciocinio, es, pues, el punto sobre el que realmente difieren el antiintelectual y los que se oponen al antiintelectualismo. La tradición del pensamiento moral y político de los americanos no es antiintelectual; en cambio, en la práctica, muchos aspectos de la política y de la vida norteamericanas—la publicidad constituye un ejemplo clarísimo—son antiintelectuales.

Son muchos los campos del pensamiento moderno en que pueden encontrarse las raíces y ramificaciones de ese criterio, según el cual el lugar que ocupa y en que realmente opera el instrumento del pensamiento, dentro del conjunto total de la actividad humana sobre la tierra, es muy reducido, y no se olvide que señalar esto no significa regocijarse ni lamentarse de la pequeñez de dicho lugar. Hay importantes raíces en el desarrollo a que los sociólogos sometieron las teorías de Darwin; pues quedó bastante claro que, si bien se podía afirmar en general que lo que le proporcionó al hombre tan buenos resultados en la lucha por la vida fué su cerebro, en la mayoría de los casos concretos no fué precisamente el intelectual quien desempeñó en dicha lucha el papel más importante.

Uno de los primeros escritores en abordar este tema—y uno de los más interesantes del siglo XIX para el que se preocupe del tema del hombre como *politique et moraliste*—fué el inglés Walter Bagehot, cuya obra *La física y la política* (1869) es uno de los primeros intentos realizados para seguir las directrices darvinistas en el estudio de los problemas humanos. El libro podía haberse titulado *La biología y la política*, pues Bagehot estaba, simplemente, utilizando la palabra "física" en lugar de la expresión *ciencias naturales*. Bagehot sostuvo que la primera etapa en la edificación de la civilización, a partir del simple estado de salvajismo, fué la de un Estado de una rigidez legal y de un orden totalitarios; no una dictadura personal, sino la dictadura de lo que Bagehot llamaba "pastel de la costumbre". En la competencia entablada entre los distintos grupos, en definitiva el que alcanza la victoria es el grupo dotado de mejor disciplina, el "pastel de la costumbre" más firme. Pero en la etapa siguiente, la mente inventiva entra más en juego; se producen nuevas ideas que posibilitan a un grupo contender en mejores condiciones que otro con el medio ambiente; y, finalmente, viene el "gobierno por la discusión", que es un signo de la Edad Moderna.

Puede ser que todo esto suene como el convencional criterio vic-

toriano del progreso lineal. Pero Bagehot insiste cuidadosamente en que, aun después de destruir el "pastel de la costumbre" por medio de las nuevas ideas, la sociedad triunfante conservará todavía muchos de los antiguos rasgos no intelectuales, o se hundirá. En verdad, encontró lo que para su época fué una explicación paradójica, y para nosotros una típica explicación antiintelectualista, del éxito de la democracia parlamentaria: el gran problema de una civilización formada por el *homo sapiens* consiste en que los seres humanos son animales impacientes e irrefrenables, siempre deseando *hacer algo;* la gran virtud del "gobierno por la discusión" consiste en *posponer* la acción, en consumir tiempo en los debates y en las conferencias y en dar así ocasión a que la Naturaleza realice su acción cicatrizante. En una forma muy parecida, Bagehot decidió que el problema de los franceses consiste en que son demasiado intelectuales, en que están demasiado interesados en las ideas, para alcanzar una estabilidad política adecuada; encontró que el pueblo inglés, en su conjunto, es capaz de resistir la tentación de sumergirse en el pensamiento abstracto, y que posee la necesaria estupidez para hacer marchar la democracia.

El mismo Nietzsche, que en algunos de sus arrebatos clamaba por el superhombre y escribía en una prosa seudobíblica acerca del profeta Zaratustra, se mostraba como un antiintelectualista precoz cuando se encontraba en un estado de ánimo distinto. Nietzsche intentó realizar lo que él llamaba "una historia natural de la moral", es decir, un breve resumen de las distintas maneras de comportarse los hombres, en relación a como creía que hubieran debido portarse. Como otros muchos de su misma escuela, acaso sintió en exceso la tentación de las paradojas, por su oposición a esa creencia tan difundida por todas partes de que los actos de los hombres se desprenden lógicamente de sus creencias. Además, fué incapaz de desarrollar su estudio de una manera sistemática; toda su obra es una serie de aforismos, y está llena de una cantidad poco común de lugares comunes. No obstante, Nietzsche puso el dedo en la llaga a propósito de otro de los principios más importantes sustentados por los antiintelectualistas, un principio que el propio Maquiavelo había ya sentado anteriormente. Nos referimos a la observación de que los hombres consiguen frecuentemente fines provechosos para sí mismos y para la sociedad, actuando sobre la base de ideas erróneas:.

> La falsedad de una opinión no es para nosotros motivo de objeción a la misma: tal vez sea aquí donde nuestro nuevo lenguaje suene de la manera más extraña. El problema consiste en lo siguiente: hasta qué punto una opinión impulsa a la vida, preserva a la vida, preserva a la especie y, acaso, hasta la forma; y nos sentimos fundamentalmente inclinados a mantener que las opiniones más falsas (de las que forman parte los juicios sintéticos *a priori)* son las más indispensables para nosotros; que sin el

reconocimiento de las ficciones lógicas, sin la comparación de la realidad con el mundo puramente *imaginado* de lo absoluto e inmutable..., el hombre no podrá vivir; que la renuncia a la falsa opinión sería una renuncia a la vida, la negación de la vida. *Reconocer la falsedad como una condición de la vida* es ciertamente impugnar las ideas tradicionales del valor de una manera peligrosa, y una filosofía que se aventure a hacerlo se ha situado, por esto solo hecho, más allá del bien y del mal.

Al llegar el siglo XX, algo de este antiintelectualismo había empezado a tomar contacto con las clases intelectuales y, de una forma menos visible, había comenzado también a calar en la conciencia popular. En sus orígenes, una gran parte del punto de vista que estamos denominando antiintelectualismo es el del hombre "superior", pagado de sí mismo; el de un hombre lo suficientemente sabio para saber cuán poca sabiduría prevalece en el mundo. Es un punto de vista que fácilmente se torna en una especie de fachenda, es decir, en el sentimiento de que las masas son un rebaño, y nosotros, los poco sabios, somos, o deberíamos ser, los amos. Toda esta teoría penetra la obra de Nietzsche, que constituye el ejemplo más claro de esta vena particular en la actitud del antiintelectualismo moderno. Sin embargo, hay también otra vena, últimamente muy clara en Freud, que subraya la posibilidad de que los hombres ordinarios lleguen a conocer la verdad acerca de sí mismos—una verdad mucho más compleja que el criterio que sobre el hombre existía en el siglo XVIII—y que, una vez aprendida esa verdad, los hombres pueden hacer por sí mismos los necesarios ajustes para adaptarse a esa realidad que acaban de percibir. Una vez que los hombres hayan comprendido las dificultades realmente graves que ofrece el pensar rectamente, estarán ya, según este criterio hondamente democrático, muy adelantados en el camino de razonar como es debido.

La manifestación que nos es más familiar del antiintelectualismo contemporáneo hace resaltar con claridad este aspecto. Desde los oscuros y difíciles escritores filosóficos, como Alfred Korzybski, hasta los hombres que han desarrollado una franca labor de popularización, como Stuart Chase, pasando por figuras literarias más amenas, como I. A. Richards, la palabra *semántica* ha recorrido un buen trecho, especialmente en los países de habla inglesa. La semántica es la ciencia del significado de las palabras, el estudio de la forma en que los seres humanos se comunican unos con otros. El semántico hará observar, por ejemplo, que de tres observadores diferentes que se refieran a los actos de una cuarta persona, el primero los calificará de "tercos"; el segundo, de "obstinados", y el tercero, de "firmes". Los actos son los mismos; las palabras que los observadores utilizan para describir los actos no son, en manera alguna, las mismas; tales palabras indican ciertos sentimientos del observador, y lo que hacen es comunicar esos sentimientos más que

emitir una información objetiva. Las palabras están, pues, cargadas de armónicos emocionales, y no son simples signos, como la *x* y la *y* del álgebra. El calificativo de *tercos* encierra una vigorosa desaprobación; el de *obstinados*, una desaprobación algo menos fuerte, y el de *firmes* es ligeramente aprobatorio. El de *perseverantes* sería en nuestra cultura aún más aprobatorio.

Por otra parte, tenemos esas grandes palabras que implican toda suerte de confusos temores y esperanzas humanas; palabras que, incluso en un análisis detenido, es extraordinariamente difícil—un ardiente reformador semántico dirá que es imposible—encontrar en ellas un significado concreto. En el lenguaje de la semántica, términos como los de *libertad*, *igualdad*, *fraternidad* carecen de *referente;* no es posible realizar la operación de exponerlos a la vista y a los demás sentidos; carecen de significado. Míster Stuart Chase sugiere en su *Tyranny of Words* que siempre que nos sintamos tentados a usar frases vagas y grandilocuentes, como *el modo democrático de vivir* o *el individualismo occidental*, debiéramos limitarnos, simplemente, a sustituirlas por algún sonido desarticulado, como "bla-bla" o "mu-mu", y seguir adelante. Claro está que con este extremo hemos llegado, sencillamente, a la forma que adopta corrientemente la posición nominalista. Estamos listos para recoger el reflejo de este antiintelectualismo en la filosofía formal.

Dicho reflejo adopta una forma paradójica: una filosofía que eliminaría de nuestros estudios a la filosofía. Los exponentes de esta filosofía, los "positivistas lógicos", desarrollaron su teoría, no a partir de la simple creencia de algunos positivistas del siglo XIX en la inducción y en las ciencias naturales de los tiempos de Herbert Spencer, sino arrancando de la lógica silogística y las matemáticas, así como de las modernas concepciones del método científico. Concisamente dicho, el positivismo lógico asevera que la única especie válida del conocimiento es el conocimiento cumulativo, la clase de conocimiento que uno encuentra en las ciencias naturales. Para esta clase de conocimiento existe un proceso, el proceso gradualmente elaborado en la cultura occidental por nuestros científicos, por medio del cual se puede someter a prueba la veracidad de cualquier afirmación que se reivindique como conocimiento. Según decía Bridgman, se puede siempre realizar una operación así sobre cualquier afirmación; algunas veces una operación larga y difícil, que implicará investigaciones en el laboratorio y en el campo, el empleo de muchas matemáticas y un duro proceso de pensamiento lógico; pero una operación, al fin y al cabo, que permitirá probar la veracidad o la falsedad de dicha afirmación.

La mayoría de los positivistas lógicos toman del campo de las ciencias naturales sus ejemplos sobre la especie de conocimiento que podemos considerar verdadero. Podemos variar su procedimien-

to, y demostrar la legitimidad o ilegitimidad de un conocimiento cualquiera sirviéndonos de un mismo razonamiento. Si hacéis la aseveración de que "todos los hombres creen en Dios", podéis probarla por medio de una encuesta pública. Podéis enviar hombres que formulen a todas las personas con quienes se encuentren la pregunta: "¿Cree usted en Dios?" Tan luego como un solo interrogado diga que no, tendréis una prueba experimental de que la aseveración es falsa. Pero si hacéis la declaración de que "todos los hombres creen realmente en Dios en lo más profundo de su ser, independientemente de lo que puedan afirmar", habéis ido más allá de las posibilidades de cualquier encuesta, más allá de las posibilidades de la prueba del positivismo lógico. De una manera similar, no podréis probar científicamente la declaración de que "no hay ateos en las zorreras". Si decís que "Dios existe", estáis sentando una de esas afirmaciones que, según el positivista lógico, no pueden clasificarse como comprendidas en el campo del conocimiento. Estáis dando una respuesta metafísica a una pregunta metafísica; estáis haciendo lo mismo que han venido haciendo los hombres desde los tiempos de los griegos; estáis formulando contestaciones que no serán aceptadas por nadie en absoluto, especialmente en el caso de que tenga una concienzuda preparación filosófica la persona a quien se las comuniquéis. El positivista lógico tiende a considerar todo el pensamiento filosófico tradicional—al menos, el que cubren los campos de la metafísica, de la ética, de la teoría política, incluso de la mayor parte de la epistemología, y, naturalmente, de la ciencia aristotélica pura—como una lamentable pérdida de tiempo; una metáfora conocida compara al filósofo tradicional con la ardilla en su jaula giratoria.

Pero los pensadores más abstractos son los mismos positivistas lógicos, cuyo auténtico interés radica, principalmente, en la ampliación de ese procedimiento que el matemático sigue para abordar las cosas y que se denomina lógica simbólica. Algunos de los más inocentes de entre ellos esperaban que, una vez hubiesen llevado hasta la perfección la lógica simbólica, todo lo que se expresase por medio de ésta sería perfectamente comprensible para todos los seres humanos, los cuales no se volverían a pelear entre sí a partir de entonces, puesto que jamás volverían a sufrir de ignorancia e incomprensión. Pero la mayor parte de los positivistas lógicos se limitaron, simplemente, a arrumbar los problemas relativos a las normas morales y estéticas (o juicios de valor), como desprovistos de significado a sus ojos. En realidad, el hecho es que no creían que, justamente porque no se hubiese encontrado hasta entonces una respuesta científica a dichos problemas, pudiese haber tantas respuestas a los mismos como seres humanos sobre la tierra. En su vida práctica no tenían nada de cínicos ni de nihilistas. Lo que les

pasaba, sencillamente, es que consideraban los valores como algo sobre lo que no merece la pena quebrarse la cabeza; punto de vista, en verdad, molesto para los que se han educado en las tradiciones occidentales dominantes, que siempre han tendido a sostener que algunos juicios sobre la moral y la estética son más verdaderos, o, al menos, tienen más sentido que los demás.

Sin embargo, y en razón de que desde sus formas más inocentes hasta las más ultrarrefinadas, el antiintelectualismo destaca mucho el inmenso papel que lo irracional desempeña en la vida de los hombres, existe la constante tentación para el antiintelectualista a no aceptar más que el triunfo diáfano de ese pensamiento objetivo al que llamamos ciencia natural. Heredero de una larga tradición occidental de mentalidad dura, siente miedo por ese otro tipo de pensamiento que Newman defendió como la obra del sentido ilativo. Ve que *todos* los hombres normales y suficientemente instruídos pueden convencerse de la verdad de ciertas proposiciones en física, mientras aprecia que no puede convencerse a *todos* los hombres normales y suficientemente instruídos de cualquier proposición sobre literatura inglesa, aparte de la afirmación de ciertos hechos sencillos, tales como el de que William Shakespeare escribió un drama titulado *Romeo y Julieta*. Y para eso, no faltan quienes sostienen ¡que fué Francis Bacon quien lo escribió! Sin embargo, es evidente que la idea de que la opinión de un hombre sobre cualquier afirmación (excepción hecha de las simples declaraciones sobre hechos verificables y de las generalizaciones científicamente establecidas) es tan buena como la de cualquier otro, y de que, según manifestó Bentham en cierta ocasión, "el juego de los alfileres vale tanto como la poesía", es una idea que la mayoría de los hombres—incluso los antiintelectuales—encuentran desagradable.

Ya hemos visto que una de las salidas que se les ofrece ha sido la sugerida por Maquiavelo y Nietzsche: es posible que la verdad de estos juicios de valor no sea susceptible de establecerse racionalmente, pero lo que sí puede establecerse es su importancia en la vida social de una cultura determinada. Una sociedad que crea en la eficiencia de ciertos ritos religiosos cuya justificación científica es completamente imposible, puede, no obstante, extraer fuerzas de tal creencia. Pareto cita como ejemplo los sacrificios que las tripulaciones griegas de los tiempos antiguos ofrecían a Poseidón, el dios del mar, antes de hacerse a la vela para emprender un viaje peligroso. Hoy estaríamos dispuestos a aceptar gustosamente, con respecto a Poseidón, el veredicto del positivista lógico, según el cual no hay prueba posible de la existencia del dios; sin embargo—dice Pareto—, está claro que si, influída por el convencimiento de que se había propiciado a esa divinidad, la tripulación remaba con más ardor, mantenía mejor la disciplina y permanecía más unida

bajo la amenaza del peligro, la creencia de Poseidón les resultaba evidentemente útil y, en cierto sentido, verdadera.

Con Pareto hemos llegado a un tipo característico del antiintelectual del siglo XX. Pareto fué un ingeniero competente, un matemático que volvió sus miradas, primero, hacia la economía, y después, hacia la sociología, en su esfuerzo por construir una ciencia social que resistiese la comparación con las ciencias naturales. Pareto fué un italiano que realizó la mayor parte de la obra creadora en Suiza; pero en sus últimos años aceptó un puesto a las órdenes de Mussolini, hecho que, unido a la orientación de muchas de las doctrinas expuestas en su libro *La mente y la sociedad*, le ha valido el calificativo de reaccionario, de derechista, de "el Carlos Marx de la burguesía". Fué, como la mayoría de los antiintelectuales bien definidos, un verdadero erudito y un intelectual indiscutible. Emocionalmente adherido a ese ideal que John Mill expone en su obra *On Liberty*, Pareto observó que su mundo parecía moverse alejándose más y más de la paz internacional y de la libre circulación de las muchas variedades de la conducta humana, alejándose más y más de la paz internacional y de la libre circulación de los hombres y de las ideas. En algunos aspectos, fué un liberal desilusionado que trataba de explicar el porqué del fracaso del liberalismo, sin regocijarse por ese fracaso. Claro está que para el reformador liberal al uso, ebrio de palabras y de fe, la mera admisión del fracaso del liberalismo, el mero hecho de insistir en que la vida no era exactamente como el liberal había creído y esperado que fuese, constituían una traición por parte de Pareto. Además, Pareto tiene la virtud de irritar profundamente a muchos lectores, por su excesiva vehemencia en repetir que él es realmente la primera persona que ha emprendido el estudio de las relaciones humanas con la fría imparcialidad del científico, manteniendo sus juicios de valor al margen de su trabajo, o más bien insistiendo en que nunca establece juicios de valor. Claro es que en ninguna parte llega a hacer honor a esas protestas; sus gustos y disgustos, un tanto diferentes en muchos aspectos a los del liberal reformador, surgen a la luz en cada una de sus páginas. Su odio más escogido lo reserva para las gentes a las que llama "virtuosas", es decir, los miembros de la cruzada reformista que pretenden, por medio de la legislación, de una labor de policía, y acaso de cierta educación, borrar de la faz de la tierra las anormalidades sexuales, las bebidas alcohólicas, el juego y otros vicios menores.

Pareto pone a su obra *La mente y la sociedad* un prefacio que es un ensayo un tanto aburrido, aunque en manera alguna superfluo, sobre lo que es el método científico. A este método le aplica la denominación de *lógico-experimental;* a otras clases de actividad mental humana consciente las denomina *no-lógico-experimentales.*

Obsérvese que no utiliza simplemente la palabra lógico; eso es debido a que sostiene que el pensar lógico es meramente una serie de reglas para utilizar la mente de una cierta manera; de una manera que puede aplicarse a problemas como el de la existencia de la Santísima Trinidad o el de la entelequia aristotélica, lo mismo que a problemas como el de la composición química de una proteína determinada.

Como sociólogo, Pareto está embargado fundamentalmente por el problema de discriminar en la acción humana lo racional (lógico-experimental) de lo no racional (no-lógico-experimental). En cuanto a nuestra conducta social, encontró que una parte de la misma es la expresión de ciertos sentimientos a los que llama *residuos*, y que otra parte es la expresión de otros sentimientos a los que llama *derivaciones*. Obsérvese que, para Pareto, ni los residuos ni las derivaciones son estímulos, impulsos, apetitos, libido o cualquier otra de esas cosas que el psicólogo trata de analizar en la conducta humana como una especie de impulso animal subyacente a la acción. Pareto da por sentado dicho impulso y deja el estudio del mismo para el psicólogo; lo que le interesa como sociólogo es la acción que se expresa en palabras, en ritos, en simbolismos de alguna especie. Comprar calcetines de lana para el invierno es una de esas acciones. Si se compran deliberadamente sólo por adquirir unos buenos calcetines a un precio asequible, eso constituirá un acto racional o lógico-experimental, en consonancia con los intereses del que efectúa la acción. En cambio, si esos calcetines se compran sin reparar en el precio (como le ocurrirá a un admirador sentimental de Inglaterra que adquiera calcetines ingleses importados, para contribuir con su granito de arena a ayudarla), entonces está claro que hay algo más—algo que el economista tiene que despreciar en sus estadísticas sobre los precios—que ha entrado en juego. Este algo más es la sustancia del estudio de Pareto.

Esa parte de la acción realizada por nuestros marinos griegos al sacrificar en honor de Poseidón, por la que se interpreta a éste como señor de los mares, hacedor y aquietador de las tempestades, es para Pareto una *derivación*, una teoría o explicación generalmente lógica en la forma, pero *no-lógico-experimental*, no susceptible de verificación por los métodos de las ciencias naturales. Dichas derivaciones se aproximan mucho a lo que Bacon llamó *dolor*, y a lo que todos nosotros conocemos hoy día como *racionalizaciones*. Pareto hace de ellas una clasificación mucho más compleja y útil que la que hizo Bacon. En verdad, y para los propósitos de la semántica, el suyo es uno de los mejores análisis de la forma más común en que la mente humana ha de actuar en la teoría social y ética. Está claro para él mismo que esas derivaciones producen muy poco efecto en la conducta general de los hombres en la sociedad, y

que producen muy poco efecto en los cambios sociales. Lo que hemos llamado en este libro cosmologías habría sido para Pareto, en su mayor parte, un tejido de derivaciones; Pareto sostuvo que producen muy poco efecto, o ninguno en absoluto, en la conducta de los que las sustentan. Sin embargo, en su propia vida emocional fué, evidentemente, incapaz de tratar una cosmología como no mejor o no peor que otra. Odiaba igualmente al socialismo y al cristianismo medieval, y él mismo fué un buen burgués del siglo XIX.

Lo que mueve a los hombres en la sociedad—dice Pareto—y lo que les mantiene unidos en esa sociedad, son los residuos. Estos residuos encierran en su seno muy pocos elementos de tipo intelectual, aunque se les puede expresar en una forma lógica. Son expresiones de unos sentimientos relativamente permanentes y estables en los hombres; expresiones que, generalmente, hay que separar de la parte que es una derivación efectiva, pudiendo esta última cambiar considerable e, incluso, rápidamente. Volvamos a nuestros paganos marinos griegos y comparémoslos con un grupo de marinos griegos cristianos, que unos siglos más tarde oran, encienden velas y hacen votos a la Virgen María, momentos antes de hacerse a la mar. Las *derivaciones* son las explicaciones de lo que Poseidón y la Virgen hacen respectivamente. No siempre son iguales. El devoto en la Virgen cree que su predecesor pagano estaba rotundamente errado. Los *residuos* son la necesidad de propiciarse la ayuda divina y de asegurarse la tranquilidad en una empresa difícil, así como de realizar ciertos actos rituales que procuren al que los efectúa esa ayuda y tranquilidad. Los residuos son, poco más o menos, lo mismo para nuestros dos grupos de marinos. Tanto los paganos como los cristianos experimentan las mismas necesidades sociales y psicológicas y las satisfacen de una manera muy similar, aunque a través de unas explicaciones racionales (intelectuales) muy diferentes de lo que están haciendo.

La concepción de Pareto sobre los residuos fué mucho más original que la de las derivaciones y mucho más difícil de desarrollar. En cambio, la clasificación efectiva que hace de los residuos y el minucioso análisis de la forma en que actúan en la sociedad humana no son, en modo alguno, tan buenos como en el caso de sus derivaciones. Pero dos de las clases más importantes de residuos que él distingue descuellan visiblemente y coadyuvan a formar lo que debemos llamar—por no-lógico-experimental que pueda ser—su filosofía de la historia, su limitada pero genuina cosmología. Estos residuos son, en primer lugar, los de los *agregados persistentes*, los sentimientos que distinguen a los hombres que gustan de los modos regulares, de una disciplina sólida, de la tradición y de las costumbres (hombres como los espartanos: los leones); y, en segundo lugar, están los residuos del *instinto de las combinaciones*, los sen-

timientos que distinguen a los hombres que gustan de la novedad y la aventura, que inventan nuevas formas de hacer las cosas, que gustan liberarse de lo viejo, de lo trillado; hombres que no se sorprenden fácilmente, hombres que odian la disciplina; hombres como los atenienses: los zorros. Ahora bien: el hombre, como individuo, participa de toda suerte de mezclas, como es lógico, de una inconsistencia absoluta, de estos dos y de otros (y, para Pareto, menos importantes) residuos. Pero en las sociedades formadas por muchos miembros individuales, los hombres profundamente influídos por uno o otro de los residuos mayores tienden a establecer su predominio y a caracterizar esa sociedad. Como la mayoría de los filósofos de la historia, Pareto está muy lejos de la claridad al abordar la cuestión de cómo una sociedad conservadora donde predominan los residuos de agregados persistentes se transforma en cualquier otra clase de sociedad. La concepción de Pareto se asemeja a la oscilación de un péndulo—aunque el símil habría encolerizado a Pareto—: una lucha entre la tesis y la antítesis.

El siglo XIX en Occidente fué en la mente de Pareto una sociedad en donde los residuos del instinto de las combinaciones desempeñaron acaso el máximo papel que pueden desempeñar en una sociedad humana. El siglo XIX fué un siglo de competencia entre individuos rebosantes de ideas nuevas, de inventos, de empresas, convencidos de que las viejas formas eran malas y de que la novedad era la gran cosa que había que esforzarse por conseguir, a expensas de todo lo demás. Fué una sociedad notablemente desequilibrada. Tenía que volverse hacia la otra clase de residuos, hacia los agregados persistentes, hacia una sociedad con más seguridad y menos competencia, más disciplina y menos libertad, más uniformidad y menos variedad. Era una sociedad que tenía que marchar por el camino que estamos recorriendo en el siglo XX.

La última concepción general de Pareto es ésta del equilibrio de la sociedad; un equilibrio constantemente perturbado, por lo menos en la sociedad occidental, pero constantemente renovado por una suerte de *vis medicatrix naturae* que no puede ser suplantada por ningún médico social ni por ningún planificador. Pareto no desecha enteramente la posibilidad de que los seres humanos puedan, a través de la meditación y en pequeña escala, aquí y acullá, cambiar el dispositivo social, en forma tal que lo que ellos proyecten venga a ser una realidad. Pero lo que su obra apunta con un énfasis abrumador es que, en lo que respecta al hombre, hay que distinguir los cambios en la conducta humana, considerada como un todo, de los cambios en las ideas y en los ideales humanos. Siendo el hombre lo que es y estando tan ampliamente difundido en nuestra cultura occidental el residuo del instinto de las combinaciones, es obligado que se produzcan cambios en muchos campos

de interés humano. Casi puede decirse que la moda y todas sus derivaciones comerciales no son más que el cambio por el cambio. Pero, según Pareto, hay también un nivel en la conducta humana—que estaba muy interesado en señalar, justamente, porque los reformadores, los liberales, los *virtuosos* y los planificadores optimistas no querían verlo—en donde el cambio se produce, ciertamente, de una forma muy lenta; casi tan lenta como la que caracteriza a los cambios que estudian el geólogo y el evolucionista.

Este nivel de la conducta humana donde los cambios son muy lentos es el nivel de los residuos. Pareto sostuvo que, como máximo, el más hábil dirigente político puede manipular las derivaciones, en forma tal que unos residuos resulten relativamente inactivos y otros sean activos. Lo que no cabe en lo posible es que produzca nuevos residuos o destruya los viejos. Conseguirá introducir una eficaz inspección estatal sobre la carne, por ejemplo, no sólo por medio del llamamiento al sentido de la responsabilidad cívica de los hombres, no sólo por medio de una argumentación racional a estilo del siglo XVIII, sino también por medio de la propaganda y de obras literarias, como *La jungla*, de Upton Sinclair, que hagan que el mayor número posible de personas *sienta el temor* de comer carne en malas condiciones y de morir envenenadas, a menos que el Gobierno someta los alimentos a su inspección. Es evidente que los hombres que dirigen la publicidad americana son paretianos sin saberlo.

Según Pareto, el dirigente sensato traducirá el famoso aforismo de Bacon "no se dominará a la Naturaleza, salvo obedeciéndola" *(natura non vincitur nisi parendo)*, por "no se dominará a la Naturaleza *humana*, salvo obedeciéndola"... o, por lo menos, ¡tomándola en consideración! No hay que esperar de los seres humanos que sean conscientemente desinteresados, sensibles, entregados al bien común, bondadosos, sabios. Por encima de todo, no hay que esperar que los haga de esa manera ninguna institución, ley, constitución, tratado o pacto. Mas Pareto va un poquitín más allá de esta posición. La planificación, excepto con fines limitados y siempre muy concretos, es peligrosa. Pareto, que partió de las matemáticas y la ingeniería, y de una hostilidad efectiva hacia el cristianismo, se acerca mucho, en esta cuestión específica, al cristiano Burke. No sólo es muy probable que un cambio profundo, ambicioso, de tipo legal, no consiga los resultados esperados por los planificadores; es probable que dicho cambio produzca imprevisibles y acaso desafortunados resultados. Uno sospecha que Pareto se hubiese deleitado un poquitín por la suerte de la Enmienda Décimoctava, que no fomentó precisamente la templanza en los Estados Unidos, sino que contribuyó a la adopción de nuevos y, en muchos aspectos, menos deseables hábitos de beber; que contribu-

yó, por ejemplo, a hacer de los brebajes alcohólicos una bebida respetable para las señoras de la clase media. Hasta que conozcamos más a fondo las ciencias sociales, lo mejor que podemos hacer es confiar en lo que el intelectual presuntuoso condena arrogantemente como el lado *irracional* de la naturaleza humana; tenemos que creer que las inveteradas costumbres de la especie humana son, incluso por las normas evolucionistas, más útiles para la supervivencia que la impertinente lógica de los reformadores.

Gran parte del antiintelectualismo moderno, por poco apetitoso que sea para el optimista paladar democrático, está realmente muy difundido en la cultura occidental de nuestros días. Incluso la semántica se ha extendido en la conciencia popular bajo formas tales que el propio Korzybski a duras penas las reconocería. Todos nosotros hemos oído hablar de racionalización, propaganda, ambigüedades y otras inadecuadas manifestaciones del lenguaje; diariamente se nos recuerda a todos que, para seguir adelante en este mundo, hay que ejercitar la habilidad en el manejo de otras gentes, hay que ganar deliberadamente amigos e influir sobre los demás por medio de artes que no son las de la lógica. Los expertos de la propaganda saben que uno de los factores que deben tener en cuenta es cierta desconfianza del público hacia la propaganda, a la que los franceses denominan expresiva y cínicamente *bourrage de crâne*, "atiborramiento de la cabeza".

Nos encontramos situados cara a cara con el problema de la relación del antiintelectualismo con nuestra tradición democrática, nuestro modo de vivir, nuestra cosmología. La democracia, según maduró en el siglo XVIII, ofreció la esperanza de un cambio social rápido y completo hacia la dicha universal, que había de alcanzar en la tierra educando a todos los hombres en la utilización de su razón natural, o, al menos, confiando el Poder a un ilustrado grupo de planificadores políticos, que creasen y dirigiesen instituciones bajo cuya égida todos los hombres fuesen dichosos. El antiintelectualismo mantiene frente a estas creencias democráticas la creencia de que los hombres no son guiados y no pueden ser guiados, ni aun bajo el mejor sistema educativo, por su razón; que los estímulos, hábitos y reflejos condicionados que fundamentalmente les guían, no pueden cambiarse de repente; que, en una palabra, hay algo en la naturaleza del hombre que le hace comportarse, y continuará haciéndole comportarse en un futuro inmediato, de una manera no muy diferente de la en que se ha comportado en el pasado. Estos dos grupos de creencias, el democrático y el antiintelectual, parecen mutuamente incompatibles. En comparación, muchos de los ataques izquierdistas y derechistas que discutimos en el último capítulo parecen relativamente cercanos a la democracia, meras ampliaciones o modificaciones de la misma. Pero la po-

sición de Pareto, por ejemplo, parece en ciertos aspectos tan diametralmente opuesta a la democracia como la de De Maistre, y de tan escasa utilidad hoy día para nosotros como la de éste.

Sin embargo, como ya hemos observado, las simpatías de Graham Wallas estaban con lo que nosotros llamamos democracia, y, a pesar de ello, partió el camino con los antiintelectuales. Un defensor tan bueno de toda suerte de causas democráticas como lo fué Stuart Chase, se ve profundamente influído por el antiintelectualismo. Todos los científicos sociales de nuestra cultura, con excepción de los más blandos y más idealistas, han tenido que separarse, en cierta medida, del racionalismo del siglo XVIII, y aprender de los antiintelectuales. Y para la mayoría de nosotros, es muy difícil leer a Pareto—y a Maquiavelo, Bacon, La Rochefoucauld y los demás "realistas" acerca de la naturaleza humana y de los problemas humanos—sin sentir que mucho de lo que dicen es absolutamente cierto.

Volvemos, naturalmente, al eterno contraste, a la eterna tensión, tan fuerte en la cultura occidental, entre este mundo y el próximo, lo real y lo ideal, lo virtual y lo deseable. Los antiintelectuales están tirando de la democracia hacia la primera parte de estas antinomias. Sin embargo, el poner de relieve los hechos de la vida, la "sucia realidad", no es necesariamente llegar a la conclusión de que no es posible la mejora de las condiciones actuales. En realidad, en la tradición occidental los realistas (en nuestro sentido moderno, que es desconcertantemente distinto del sentido medieval del "realismo"; véase pág. 186) han sido con más frecuencia perfeccionistas éticos, y hasta optimistas, que cínicos. Raramente contemplan con placer las malas condiciones en cuya existencia y en cuya realidad tan machaconamente insisten. Lo real y lo ideal no son—y sobre ello hemos insistido a lo largo de este libro—enemigos por naturaleza. Ambos van unidos. Sólo cuando están divorciados es cuando cada uno, cultivado a expensas del otro, se transforma en un peligro para la sociedad. Uno de los grandes problemas con que nos enfrentamos ahora es el de saber si los buenos demócratas pueden aceptar la realidad que los antiintelectuales han expuesto a su atención, sin perder la fe en la posibilidad de mejorar dicha realidad.

XV

MEDIADOS DEL SIGLO XX

ALGUNOS ASUNTOS POR RESOLVER

Deliberadamente hemos venido tratando hasta aquí la historia de las ideas en el Occidente sin hacer mención a ninguna otra cultura más que de una manera incidental. Hemos centrado nuestra atención sobre la actitud de los hombres y mujeres de Occidente con respecto a los grandes problemas y cosmologías. Y es un hecho probado que, en conjunto, el Occidente no ha sido influído grandemente por las ideas cosmológicas, ni siquiera por las éticas, de otras culturas. Incuestionablemente, gran parte del contenido de la primera forma de la cultura occidental que hemos estudiado en este libro, es decir, la griega, procede de las culturas de la región mediterránea oriental, que tuvieron existencia milenios antes de Homero y de los jonios. Pero, en muchos respectos, estas culturas primitivas son simplemente los antepasados de nuestra propia cultura occidental; y de todas formas, con excepción de lo hebraico y de otros elementos del Próximo Oriente discernibles en el cristianismo, dichas culturas habían realizado lo fundamental de su tarea antes del nacimiento de la gran cultura griega.

Un estudio minucioso de la cultura occidental tendría que tomar en consideración, naturalmente, numerosos contactos con otras culturas, especialmente en lo que a la India y a la China se refiere, y tomar nota de muchos aspectos de nuestra herencia que habrían sido distintos de no haber tenido lugar dichos contactos. Tenemos, en primer lugar, ese conocido intercambio de bienes materiales que, incluso en la prehistoria, puede rastrearse a través de los vestigios arqueológicos. El Occidente, en general, se ha mostrado bastante dispuesto a aceptar mercancías exóticas y a realizar escrupulosos experimentos con alimentos extraños. El hombre occidental no es ese perfecto devoto de lo nuevo, de los inventos y del experimento que se le antojaba al progresista del siglo XIX: hasta en nuestra cultura ha habido neófobos. No obstante, cualquier idioma occidental moderno lleva la huella de estas influencias, procedentes de todo el globo terráqueo: *azúcar, alcohol, salsa de la India, tomate, tabaco, pijama,* "*kowtow*", "*bungalow*" y muchas más.

Algunas veces, en esas influencias se trataba de inventos e ideas. Ya hemos hecho observar la existencia de un ejemplo muy típico

de esta clase de influencia externa en la cultura occidental, que tiene su expresión en el signo cero, que, siendo de origen hindú, llegó hasta nosotros a través de los árabes. Estas y otras muchas influencias son muy importantes; de no ser, al menos, por algunas de ellas, nuestra cultura occidental no sería lo que es. Los intelectuales del siglo XVIII admiraron verdaderamente mucho a los chinos. En parte, y como veremos, utilizaron a los sabios chinos de Confucio como bastones con los cuales golpear a sus adversarios cristianos. Pero también introdujeron el arte chino en el arte occidental: el Chippendale chino, por ejemplo. La boga de la *chinoiserie* es el principio de ese moderno eclecticismo del que todavía puede surgir un estilo auténtico. Los fisiócratas franceses estuvieron muy influídos por los chinos.

Con los descubrimientos del siglo XV y el principio de la expansión de Europa, el estudio de las tierras no europeas y de toda suerte de gentes comenzó a ocupar una parte importante en la instrucción occidental. El desarrollo de la mayoría de las ciencias formales fué, empero, muy lento en estos primeros siglos. La antropología es, por su origen, una ciencia del siglo XIX; incluso la lingüística comparada o el estudio serio de la India y de la China no son más antiguos que la Ilustración. No obstante, es cierto que en el siglo XIX el estudio meticuloso de todos los aspectos de la vida y de la cultura de los pueblos situados al margen de la tradición occidental fué una actividad normal y corriente entre eruditos y estudiantes. La prensa popular, los libros y la tribuna divulgaron entre muchos millones de occidentales, cuando menos, cierta información sobre otras razas. Tal conocimiento no era, de ninguna manera, ni amplio ni profundo; y es probable que muy pocos occidentales creyesen que realmente podían aprender algo de los paganos. Tal vez el inglés o el francés típicos no estuviesen tan "enculturados", no fuesen tan narcisistas en su admiración por el Occidente, como los creían los intelectuales, que deseaban que nosotros fuésemos realmente cosmopolitas, realmente humanos y que absorbiésemos lo mejor del Universo. Sin embargo, la conocida cita de Tennyson puede servir como un buen ejemplo del valor que el Occidente del siglo XIX concedía al Oriente: "Mejor cincuenta años de Europa que toda una era del Catay."

Hay otra manifestación en la relación mutua de las culturas que resalta bajo su mejor aspecto en la Ilustración del siglo XVIII. Nos referimos a la utilización de pequeñas informaciones—en realidad, y con más frecuencia, informaciones deficientes—acerca de una cultura determinada, para impulsar una política que uno patrocina en su propia cultura. En el siglo XVIII, los *filósofos* gustaban de inventar sabios persas, chinos, hindúes, hurones e isleños de los mares del Sur, que, al ponerse en contacto con las maneras europeas,

aportaban al cristianismo de Europa la sabiduría de sus propios puntos de vista. El problema consiste en que todos estos hombres amarillos, negros, morenos y cobrizos, al aplicar a los problemas europeos su supuesta sabiduría nativa, resultan ser ellos mismos *filósofos* europeos, exactamente con las mismas ideas acerca de lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, la razón y la superstición, la naturaleza y la convención, que pudieran tener los otros ilustrados. Estos hombres no europeos no son más que meras ficciones, hombres de paja, palos para golpear algo occidental, y no constituyen ninguna prueba, en absoluto, de que los occidentales hayamos realmente aprendido de otros pueblos a vivir de acuerdo con un alto nivel ético y metafísico. Con el desarrollo de las ciencias en el siglo XIX, como, por ejemplo, el experimentado por la geografía y la antropología, este juego un tanto inocente no podía seguir adelante en los mismos términos que hasta entonces; se conocía ya demasiado acerca de los pueblos primitivos para que así fuese. Aunque todavía se sigue jugando, si bien con mucha más habilidad, como lo demuestran los serviciales y pacíficos Zuñis de Ruth Benedict, en *Patterns of Culture*, y las doncellas sexualmente bienaventuradas de Margaret Mead, en *Coming of Age in Samoa*.

Volvamos a nuestra cuestión. Apenas le es necesario al historiador de los acervos ideológicos que sobre los grandes problemas han venido acumulándose hasta aquí en Occidente dedicar mucha atención a otras culturas que no sean la occidental. Esta afirmación no encierra el menor *chauvinismo* o cualquier otra forma de iniquidad; es, simplemente, el reconocimiento de un hecho. En realidad, y a estas alturas, la naturaleza marginal y sectaria de las influencias procedentes de fuera de Occidente está clara tras la suerte corrida por los pequeños grupos modernos que proclaman la sabiduría oriental, desde el bahaísmo a la teosofía de madame Blavatsky hasta la más docta admiración por la sabiduría de Confucio o de Buda. Estos cultos exóticos están todos al margen de la corriente principal del pensamiento y del sentimiento occidentales, por intensas y sinceras que puedan ser algunas conversiones individuales a dichos cultos.

Es muy posible que esta autosuficiencia espiritual del Occidente se encuentre en un período de modificación, y que en el próximo siglo, poco más o menos, surja en el Occidente, y en realidad por toda la faz del mundo, una gran religión sincrética y una filosofía en las que se vierta la añeja sabiduría del Oriente. La reciente obra del profesor Northrop, titulada *Meeting of East and West*, acaso sea un libro profético y sintomático. Puede haber un mundo del espíritu que haga posible un mundo de la carne. Está perfectamente claro ya que, de una u otra forma, un número muy amplio de hombres y mujeres occidentales tienen que tratar de comprender

las culturas de los pueblos no occidentales, aunque esa comprensión no dé como resultado una conversión completa. Pero no podemos estar seguros de lo que encierra un porvenir tan lejano ni de lo que sucederá en las cosmologías del siglo XIX o XXII. Ni siquiera el cosmopolita con mayor alteza de miras debiera descartar de su mente la posibilidad de que el resto del mundo pueda ser ganado, en unas cuantas generaciones futuras, a las necesidades materiales, cuando menos, de Occidente; no debiera descartar la posibilidad de que el Ford, el acondicionamiento de aire y las historietas cómicas conquisten tanto a Confucio como a Buda.

RESUMEN

¿Cuáles puede decirse que sean las notas, los rasgos, las características realmente perdurables de la cultura occidental, desde los tiempos de los antiguos griegos? Es evidente que llegado a este elevado nivel de abstracción, no hay nada que pueda satisfacer plenamente a ese tipo de mentalidad que rehusa aceptar la validez de las analogías que hemos establecido con el espectro o con una curva de distribución normal. Es probable que, a lo largo de estos tres milenios, siempre pueda descubrirse, en un sitio o en otro, algún occidental cuando menos, representativo de casi todas las categorías posibles de la experiencia humana. Ni siquiera hay acuerdo sobre la continuidad de la cultura occidental. Hay quien, como Spengler, sostiene que lo que hemos tratado en este libro como una corriente continua está constituído, en realidad, por tres corrientes, de las cuales ninguna se comunica en absoluto con las demás: la apolínea o grecorromana, la mágica o arábiga y la fáustica o europea, cada una de las cuales tiene una duración aproximada de mil años. Aunque se considere a Spengler como un alemán supraespiritual, no dejará de recordarse que hay muchas personas, tanto amigas como enemigas de la Edad Media, que consideran la cultura medieval como la antítesis (en el sentido corriente, y no en el hegeliano, de la palabra) de la de nuestros días.

Sin embargo, pueden formularse ciertas grandes generalizaciones sobre el clima intelectual de Occidente. En primer lugar, hemos de notar que en ninguna otra cultura han florecido las ciencias naturales como en la cultura occidental. Es cierto que hombres de otras culturas han practicado, cada vez con más intensidad y con mayores éxitos, el estudio de la ciencia; la ciencia es, en muchos aspectos, el más airoso de los esfuerzos humanos para romper las limitaciones del moderno núcleo nacional, o nación-estado: el único que ha cosechado más éxitos que el comercio y que la religión, en este respecto. Pero la ciencia, en su forma moderna, lleva claramente impreso el sello de Occidente, en cuyo seno se ha des-

arrollado. Difícilmente podía haberse desarrollado en otra parte que no fuese en esa atmósfera occidental de tensión entre lo real y lo irreal, entre este mundo y el futuro. Por lo menos, una absorción completa de la mente en el otro mundo, una completa devoción a la lógica interna, habrían hecho imposible la ciencia; pero también la habrían hecho imposible una preocupación exclusiva por el mundo tal cual es, y la simple aplicación de una ingeniosidad desprovista de toda sistemática a la resolución de los problemas concretos de este mundo. No era un simple interés por las cosas materiales lo que la ciencia necesitaba; necesitaba también el aparato intelectual que imaginase la forma de ordenar ese increíble complejo de cosas heterogéneas que denominamos ciencia; necesitaba, por encima de todo, esa larga práctica en el uso de la razón, que proporcionaron la filosofía griega, la medieval y la teológica, y que tanto gustan de deprecar nuestros inocentes positivistas lógicos.

Pero las ciencias naturales, como ya hemos afirmado insistentemente, no proporcionan por sí mismas una cosmología. Son congruentes o concordantes con las cosmologías occidentales modernas; carecen de esa concordancia con las otras cosmologías. Si, por ejemplo, usted es un místico oriental que considera a su cuerpo como una total ilusión, se verá sin duda en la necesidad de alimentar esa ilusión con una mínima cantidad de comida y de bebida (que son, también, una ilusión); pero no es fácil que se convierta usted en un experto en fisiología humana. Sin embargo, no es posible obtener de la ciencia una respuesta a la pregunta de si el cuerpo humano es una ilusión (pues carece de todo sentido en términos científicos), y ni siquiera a la de qué es mejor: considerar al cuerpo humano como algo real, según hacemos la mayoría de nosotros en el Occidente, o considerarlo como una ilusión (lo que es también para la ciencia una pregunta carente de sentido). En una palabra: la persecución del conocimiento científico bien puede ser una *parte* de nuestros valores occidentales; pero no es posible que sea *lo que constituye* esos valores.

Tomemos un caso concreto, a guisa de ejemplo. La rama de la biología que estudia la herencia, la genética, aunque aún ha de perfeccionar, si sigue, como hasta ahora, su dominio sobre la materia, está ya lo bastante desarrollada como para que podamos aprender del cultivador de dicha rama muchas cosas acerca de las posibilidades biológicas de la eugenesia, o ciencia de engendrar debidamente los seres humanos. Es también perfectamente posible aprender algo de las ciencias sociales, pese a que aún están en su infancia y a que frecuentemente se les niega la categoría de ciencia, acerca de cómo persuadir a la gente a aceptar las recomendaciones del biólogo, acerca de la clase de grupos sociales que probablemente

se producirían de procrearse ciertos tipos de seres humanos, y acerca de otros muchos y acuciantes problemas sociales. Hay ciertamente una inmensa extensión de ignorancia en todos estos campos, especialmente en los puntos donde convergen entre sí; no sabemos realmente, por ejemplo, cuál es la relación existente entre los diversos tipos físicos humanos y la personalidad humana. A pesar de ello, demos por sentado que sabemos, o que podemos saber lo bastante, para ponernos a engendrar seres humanos.

¿Cuál es la especie que engendraremos? ¿Nos especializaremos en tipos específicos (el artista, el jugador de fútbol, el empresario, el vendedor) de una serie graduada de inteligencias, que vaya desde el alfa intelectual hasta la épsilon o trabajador de la ínfima casta, como hace Aldous Huxley en su tenebroso libro *Un mundo feliz?* ¿O trataremos de engendrar al hombre completo que pueda aplicar su mano y su cerebro a todas las cosas? O, puesto que estamos mirando tan a lo lejos, ¿trataremos de engendrar cuerpos menguantes, por así decir, o, por lo menos, descorporeizados en la medida de lo posible, como es el caso en el *Volviendo a Matusalén*, de Shaw, enlazando así paradójicamente con los platónicos? La ciencia no puede responder a esas preguntas. La mente humana—al menos, en el viejo y sencillo sentido de mente lógica y raciocinadora—no las contesta tampoco. Dichas preguntas son contestadas por lo que todavía se sigue llamando, y muy acertadamente, voluntad humana: por toda la fuerza de la personalidad. En una democracia son en realidad contestados por lo que no hay inconveniente en llamar la voluntad general, por una especie de tosco ajuste entre grupos antagónicos, pero no antitéticos, que van en pos de fines diferentes, pero no totalmente diferentes. En la tradición occidental los dirigentes, los *aristoi, la élite,* las clases dominantes, hacen muchos esfuerzos para dar forma a dichos fines, y para persuadir a las masas de que los acepten. Pero no son los que realizan por completo esos fines, propósitos o valores; al menos, así es lo que constituye la actitud tradicional del Occidente.

Pues la primera de las generalizaciones que podemos formular, acerca del conjunto del pensamiento no cumulativo de Occidente, es la de que viene poniendo de manifiesto, desde los griegos y los cristianos medievales hasta los ilustrados de ayer y de hoy, la creencia de que el sentido que los valores tienen para el hombre es como una especie de conciencia titubeante de la organización del Universo; una organización no evidente para los hombres irreflexivos, imposible de probar por métodos científicos, nunca totalmente sencilla ni aun para los hombres mejores y más sabios; pero que es precisamente una *organización,* y no un caos. A través de los siglos, el exponente común más claro de este sentimiento es el término *ley natural,* el cual, a buen seguro, no significaba exactamente lo

mismo para un estoico, un escolástico o un filósofo del siglo XVIII; pero que significaba para los tres la existencia de una fe en la sustancia de lo que esperaban. O, para decirlo de otra manera, el mismo concepto de *ley natural* significa que los que lo sustentan creen que el precipicio que separa a lo real de lo ideal, a lo que tenemos de lo que necesitamos, no es un abismo, no es realmente un precipicio, *sino* una relación. San Pablo resumió la cuestión en su *Epístola a los hebreos:* "Porque no tenemos aquí ciudad permanente, mas buscamos la por venir."

En segundo lugar, toda la historia de las ideas en Occidente está penetrada por un sentimiento denominado comúnmente "la dignidad del hombre". El área, el grupo al que se ha aplicado la noción irreducible de que los hombres no pueden ser tratados como cosas o como animales, ha variado mucho. Para los primeros griegos, este grupo limitábase, en ciertos aspectos, al núcleo de los helenos; entre los primeros hebreos se hallaba claramente confinado al núcleo nacional. Los estoicos griegos y los profetas hebreos extendieron esta idea a la especie humana. Para el cristianismo, todos los hombres son iguales en la posesión de un alma inmortal. El concepto básico democrático de la "libertad, igualdad, fraternidad" forma parte, repitámoslo, de la ciudad celestial del siglo XVIII; en nuestra moderna cosmología es el reflejo directo, el sucesor legítimo, del concepto cristiano de la igualdad del alma ante Dios. Puede añadirse, por vía de aclaración, que la tradición occidental más importante siempre ha separado decididamente al hombre del resto de la Naturaleza, a la que rehusa conceder la especial categoría de participante en la lucha moral. Los animales en Occidente no tienen alma. El panteísmo y, más claramente aún, la metempsicosis, no son doctrinas normales en Occidente. El hindú, que tantas cosas groseras encuentra en nosotros, piensa en efecto que somos extraordinariamente inconsiderados para con nuestros semejantes los animales.

En tercer lugar, presentan una notable continuidad las ideas occidentales acerca de una vida buena aquí en la tierra. Nuevamente hemos de recurrir al símil del espectro. La parte central de este espectro es el modo de vivir que constituyó el ideal de la cultura aristocrática de Grecia: el ideal de nada en demasía, el ideal del justo medio. Esta afirmación no será admisible para los que mantengan que el ideal genuinamente cristiano, prácticamente realizado en el siglo XIII, es de un carácter ascético, ultraterreno, inefable; ni será aceptable para los que encuentren que el aspecto decisivo de la cultura occidental se identifica con una especie de impulso frenético hacia las alturas..., hacia unas alturas cualesquiera. Puesto que, ciertamente, podríamos formular como una cuarta generalización la de que la cultura occidental muestra, con la posi-

ble excepción del intervalo de la Edad de las Tinieblas, una asombrosa variedad de criterios y prácticas morales y estéticos; puesto que, hasta en sus momentos de mayor estabilidad, la sociedad occidental raramente se ha aproximado, ni con mucho, al modelo espartano de la uniformidad y la disciplina, es obvio que tanto el modo de vivir ascético como el impulsivo (¿fáustico?) están igualmente presentes en nuestra tradición. Sin embargo, como una especie de relajación que periódicamente viene a aflojar esas complejas tensiones que se dan en Occidente, entre la lucha por el ideal, por la perfección inasequible, y los placeres e intereses del mundo inmediato, la medianía dorada de los viejos griegos sigue conservando su vigencia; algunas veces, como en Santo Tomás de Aquino, o en Chaucer, o incluso en John Mill, con manifestaciones tales en que ni el mismo Pericles la habría reconocido. Hasta qué punto este aristocrático código de conducta pueda ser asequible a las masas de la sociedad, es uno de los más agudos de los problemas modernos. La creencia fundamental de los filósofos del siglo XVIII que formularon el ideal democrático, consistía en que el hombre común puede adoptar esta forma de vida buena, precisamente ahora que la base material de que carecieron las masas griegas está, en potencia, a disposición de todos.

No ofrece la menor garantía el ampliar aún más estas generalizaciones, que tanto defraudarán a los adeptos a la filosofía de la historia. No podemos pretender dar respuesta al fascinante problema de por qué es nuestra sociedad occidental (al menos a la luz de nuestro propio modelo, no totalmente subjetivo, de lo que es la supervivencia evolutiva) la que mayor "éxito" ha alcanzado entre todas las sociedades habidas en el curso de la historia humana. La respuesta puede estar en numerosas variables que nosotros no podemos aislar y que, por consiguiente, no podemos reunir en nada que se parezca a una fórmula. Probablemente no exista ni siquiera un elemento medular, un factor determinante, como el que los marxistas introducen con su "modo de producción". Claro está que los marxistas no nos explican realmente de una manera satisfactoria el hecho de que el desarrollo de la vida económica occidental, desde las simplicidades de la caza hasta las complejidades de la vida industrial moderna, fuese tan diferente del desarrollo de los modos de producción en el resto del globo. Nuestra generación desconfía de las simples explicaciones basadas en el medio ambiente, tales como la de que el suelo y el clima de la pequeña península europea que se destaca de la masa de tierra asiática fueron particularmente favorables a las virtudes que más falta hacen para explicar el éxito de la sociedad occidental: energía, inventiva, imaginación, amor a la competencia, etc. La mayoría de nosotros desconfiamos de las simples—y hasta de las complejas—explicaciones que asignan una

superioridad innata, concedida por la gracia de Dios o de la evolución, a ciertos grupos o razas. No podemos creer que exista realmente una clase de *homo occidentalis*, ario, nórdico, caucasiano, o comoquiera que sea, con un equipo biológico hereditario lo bastante distinto al de los no occidentales para explicar el reciente triunfo de la nuestra en competencia con otras sociedades. La mayoría de nosotros desconfiará también de cualquier clase de explicación idealista, de cualquier intento de explicación que atribuya a la *mente* del hombre occidental la forma que ha adoptado nuestra cultura. En verdad, muchos lectores rechazarán probablemente el criterio suavemente intelectualista aventurado en este libro, según el cual el desarrollo del conocimiento cumulativo (que seguramente es el medio por el que los occidentales adquirimos las armas para derrotar al resto del mundo, así como la abundancia material para tentarle) es debido, en parte, al feliz equilibrio que nuestros sistemas cosmológicos más importantes han mantenido entre este mundo (experiencia) y el otro (lógica, planificación, *esprit de système)*.

No obstante, todas estas explicaciones, que rechazamos con razón cuando se las reivindica como explicaciones únicas, son probablemente ingredientes de ese compuesto inestabilísimo que denominamos cultura occidental. Sepárese de dicho compuesto cualquiera de esos ingredientes, o cualquiera de otros muchos que no hemos analizado, y no se tendrá la cultura occidental que conocemos. Quítesele a la Europa occidental el carbón y el hierro y no se producirá, naturalmente, esa revolución industrial que tan bien conocemos; hágase desaparecer a San Pablo y a San Agustín, a Calvino y a Carlos Marx, y no se tendrá nuestro punto de vista occidental sobre la vida.

NUESTRO DESCONTENTO ACTUAL

En la perspectiva de la historia occidental de las ideas podemos ver que muchos de los problemas que a nuestros alarmistas les parecen tan nuevos, tan apremiantes, de tan urgente solución, son de hecho problemas muy viejos; los hombres y las mujeres de la cultura occidental se las han arreglado para seguir viviendo sin resolverlos. En especial esos profetas agoreros que sostienen que el hombre occidental moderno debe llegar a un acuerdo sobre los grandes problemas; que debemos escapar, de una u otra forma, a nuestra presente plurianimidad, para dirigirnos hacia una nueva Era de la Fe, tienen en su contra varios miles de años de historia occidental, en el curso de los cuales los hombres han discrepado sobre estos problemas fundamentales. Pero, por encima de esta necesidad de entendimiento sobre los grandes problemas, hay una cuestión cosmológica más específica, que constituye concretamente

un problema de nuestro tiempo. ¿Podemos seguir nosotros sosteniendo, incluso aunque las modifiquemos, las ideas del siglo XVIII acerca del progreso, acerca de la posibilidad de cegar inmediatamente, o en un período de tiempo muy breve, ese abismo existente entre el *es* y el *debe ser* que, como historiadores, hemos de reconocer que el hombre occidental no ha estado nunca muy cerca de cegar, aunque, sin embargo, no por falta de continuos intentos al efecto?

Siempre existe la posibilidad de que las próximas generaciones no perciban casi ningún cambio en la cosmología occidental, de que continuemos en conjunto aceptando como respuestas a los grandes problemas las que aceptamos ahora, en toda su variedad desconcertante y mutuamente contradictoria. Como es lógico, semejante persistencia de los estados de ánimo que se dan hoy es perfectamente posible, y, en ciertas personas, incluso probable. Cierto es que no sabemos, desde un punto de vista clínico, qué cantidad de variaciones en las actitudes hacia problemas fundamentales del valor y de la conducta puede soportar una sociedad. Sin embargo, no parece probable que estén *totalmente* equivocados los profetas que siguen hablando de crisis, de encrucijadas y de que el tiempo apremia. Casi con toda seguridad tendremos que introducir algunas nuevas enmiendas en nuestra herencia de la Ilustración. Pues el abismo que se abre entre nuestro ideales y nuestra conducta, entre el mundo que creemos deseable—en realidad, moralmente justo, necesario—y el mundo en el que tenemos que vivir, ha sido desde la Ilustración un abismo que el cristianismo tradicional conoció y sintió.

El abismo entre lo que debiera ser y lo que es, existe, probablemente, en la mente de todos los hombres y, desde luego, en la de todos los hombres civilizados. Pero los hombres ordinarios y sus dirigentes *no deben estar constante y machaconamente pensando en la existencia de este abismo.* La mayoría de las veces tendrán que persuadirse, de una u otra manera, a sí mismos—aunque el observador considere su postura una pura hipocresía—de que el abismo no está realmente ahí. Hay muchas maneras de salvarlo. En el arcano privado de cada uno hay ciertos hábitos, cierta convicción de pertenecer a un grupo de elegidos, cierta mística sumisión a alguna voluntad más grande, que contribuirán a colmar el abismo. Para los que tienen que contemplar a la Humanidad como un todo, existe el procedimiento, más difícil, del reformador optimista, siempre a punto de colmar el abismo con una última ley, con un sermón definitivo. Está también la actitud cristiana respecto al abismo, la idea de que nunca puede colmarse plenamente aquí, en la tierra, pero que los que laboren honesta, justa y prudentemente para colmarlo en la tierra, lo encontrarán totalmente colmado en el cielo; o en el infierno, los que así no procedan.

Mas, para muchos de los herederos de la Ilustración, el abismo está todavía ahí, dolorosamente presente, abriendo sus fauces más que nunca. No pueden tomar la salida cristiana, porque no pueden creer en ningún otro mundo que no sea este nuestro, un tanto desagradable hoy en día. Tienen nociones muy firmes de lo que hay en el otro lado, el lado ideal, del abismo: paz, abundancia, todo el repertorio de la dicha, desde la cómoda holganza hasta el acelerado latir del corazón. Creen concienzudamente que los seres humanos debiéramos tener lo que necesitamos, y que no es con las palabras, los ritos o cualquier otra ilusión consoladora como podemos colmar con éxito el abismo existente entre lo que necesitamos y lo que tenemos. Esta última es, desde un punto de vista histórico-naturalista, una razón de por qué no se sostuvo el compromiso victoriano, de por qué las clases bajas rehusaron paralizarse, de por qué el socialismo predicó la necesidad de la democracia económica luego de haber alcanzado la democracia política. Los hombres querían la igualdad económica, y no precisamente la igualdad espiritual. Ningún rito podía satisfacer el deseo de los pobres de ser materialmente más ricos. Los ideales materialistas del siglo XVIII son engañosamente simples; justamente por ser tan simples y tan materiales, ha sido muy difícil pretender que los hemos alcanzado, cuando no ha sido así.

Ahora bien: cabe en lo posible aminorar el abismo entre lo real y lo ideal, retrotrayendo lo ideal hacia la realidad, estableciendo a lo largo de toda la línea pequeños y modestos objetivos: no la templanza, sino la reducción del alcoholismo criminal; no una vida sexual perfecta en la tierra, sino menos divorcios; no la eliminación del teatro radiado de sobremesa, sino programas de radio más equilibrados; no una seguridad económica completa, sino menos depresiones desastrosas y un paro menos extendido; no un gobierno mundial que garantice la paz para siempre, sino unas Naciones Unidas que nos ayuden a evitar la guerra y, en caso de que estallase, a hacerla, tal vez, menos bárbara. Podría prolongarse indefinidamente esta lista. El realista moderado pide a la democracia que abandone algo de su optimismo del siglo XVII acerca de la bondad natural y del raciocinio del hombre, acerca del efecto mágico que puede producir el medio ambiente social y político, tan fácilmente alterable (leyes, constituciones, tratados, nuevos cursos e instituciones educativas), acerca de la proximidad del milenario que se avecina. Pide a la democracia que acepte algo de ese pesimismo del cristianismo tradicional encarnado en la doctrina del pecado original; algo de ese sentido trágico de las limitaciones humanas que ha inspirado las grandes obras literarias; algo de esas dudas que sobre la capacidad universal de todos los hombres para pensar rectamente surgen en la psicología moderna; algo de esa

conciencia práctica y de sentido común que sobre la imposibilidad de la perfección tenemos la mayoría de nosotros, en aquellos campos de la actividad humana donde actuamos bajo el peso de la responsabilidad.

Puede que los demócratas occidentales sean capaces de sacudirse la carga del excesivo optimismo que, acerca de la perfectibilidad humana, han heredado de la Ilustración, y de adaptar sus ideales a este áspero mundo. Muchos de ellos son cada vez más conscientes de que es necesario hacer algo para colmar el abismo que entre las promesas y las realidades han abierto las democracias occidentales. No pueden seguir marchando junto a los idealistas que se engañan a sí mismos, y que parecen creer que todo lo que es necesario hacer es reafirmar sus promesas con más firmeza que nunca. Empiezan a descubrir un tono de amargura en la afirmación de que incluso los idealistas pueden mirar por sí mismos. Se encontrará el caso de una democracia, dispuesta a enfrentarse con los hechos de la vida, convincentemente expuesto por míster A. M. Schlesinger, hijo, en su obra *The Vital Center*. No es en modo alguno improbable que, en los próximos años, este punto de vista gane realmente terreno en Occidente.

Pero ¿es probable, e incluso posible, una democracia tan pesimista, una democracia que resueltamente rehuse prometer el paraíso en la tierra, y, sin embargo, no retorne al viejo paraíso del otro mundo? Hemos afirmado insistentemente que un elemento muy fuerte en la cosmología democrática ha sido la negación de lo sobrenatural, la negación de la otra vida. Hemos visto, es verdad, que gran parte de la cosmología democrática se ha reconciliado, en cierta manera, con el cristianismo formal y practicante; pero hemos señalado también que, especialmente en los grupos liberales protestantes, es realmente muy poco lo que queda reservado a lo divino, lo milagroso y lo trascendental en su fe formal y racionalista. Finalmente, claro está, quedan en todas las democracias occidentales millones de hombres y mujeres que abarcan toda la gama de las doctrinas, desde los positivistas y anticlericales violentos hasta los completamente mundanos e indiferentes que, simplemente, no son cristianos. ¿Pueden estos hombres y mujeres hallar los recursos espirituales que se necesitan para hacer frente a las privaciones, al fracaso, a la lucha y a la desdicha, a todos esos males que, según se les ha enseñado a creer, iban a ser desterrados en breve plazo de la vida humana?

Aunque, a través de estos tres últimos siglos, muchos grupos cristianos han continuado adheridos a la letra y al espíritu de la fe tradicional, han brotado también ciertos sustitutivos de la fe cristiana, que muchos habían perdido o transformado en un racionalismo optimista y seudocristiano. Estos sustitutivos son la democracia, el

nacionalismo, el socialismo, el fascismo y sus numerosos credos y sectas. La mayoría de ellos tienen de común la creencia en la perfectibilidad del hombre aquí, en la tierra, en un plazo relativamente corto, siempre que se tomen las medidas adecuadas para alcanzarlo. La mayoría de ellos niegan la existencia de ningún ser sobrenatural capaz de intervenir en los asuntos de este mundo, aunque muchos conservan, ciertamente, la idea de una especie de principio director de bondad—una especie de Dios impersonal—, y todos creen que del Universo puede hacerse una vivienda confortable para el hombre. Tras de todos ellos está la actitud general o la cosmología de la Ilustración, que acaso adopta su forma más representativa en el sistema de valores liberales y democráticos que se encuentra en John Mill. Pero la forma institucional efectiva, la Iglesia de esta fe, ha sido la nación-estado territorial, de manera que, en la práctica, la democracia y el nacionalismo han solido ir unidos, en una forma compleja y varia. El socialismo es originalmente un desarrollo herético del pensamiento democrático primitivo—o, si se prefiere, una intensificación de los objetivos democráticos—que, igualmente, y dondequiera que ha alcanzado el triunfo, se ha trabado con la nación-estado y con el nacionalismo.

Ahora bien: hemos utilizado deliberadamente, al hablar de estas creencias impersonales—estas religiones formalmente no teístas, en las que ciertas abstracciones, como la virtud o la libertad, o ciertos grupos, como el núcleo nacional, son objeto de una verdadera hipóstasis—, el término *sustitutivo*, con todas las connotaciones propias del sucedáneo un tanto sintético y no totalmente adecuado. La insuficiencia de las creencias impersonales, en comparación con el cristianismo, resulta especialmente evidente en relación con los problemas del individuo que está afligido. Dichas creencias impersonales son débiles para curar las almas. Es verdad que en su período de lucha y de cruzada—como, por ejemplo, el socialismo antes de llegar al poder—, son capaces de incorporarse todo el ardor espiritual de muchos de los fieles, de darles la sensación de pertenecer a algo realmente grandioso, de fundir sus insignificantes egoísmos en una entrega emocional absoluta. Pero, una vez que se han establecido, una vez que se hallan frente a frente con este mundo rutinario, estas creencias impersonales tienen poco que ofrecer a los infortunados, a los inadaptados, a los que sufren.

Probablemente sea el nacionalismo la más fuerte de estas creencias. Escuda al débil y al inadaptado en su calidad de miembros del gran todo, con su participación en la "autoestimación unificada" del patriotismo. En épocas de crisis, ha sido capaz de apoyarse tanto en la paciencia como en la osadía humana. Mas no ocupa el lugar de un Dios consolador. Marianne, el símbolo de la República francesa, es una figura heroica de las barricadas; pero es difícil rezar

a Marianne como generaciones enteras han rezado a la Virgen María. Y aún parece que el socialismo tenga incluso menos poder consolador. No cabe duda alguna de que es alentador para el fiel marxista saber que el Materialismo Dialéctico está laborando intensamente con objeto de mejorar las cosas para los oprimidos. Pero el auténticamente infortunado necesita algo más humano, algo que se ocupe más de *él*, no por su calidad de víctima temporal del modo de producción, sino en cuanto ser humano importante, único y soberano, que merece la atención inmediata de Dios o de sus agentes.

Además, existe otro punto débil de carácter psicológico en los modernos sustitutivos de las creencias teístas más antiguas. Estas nuevas relaciones laicas permiten muy difícilmente el arrepentimiento. En los numerosos procesos por traición (o herejía) que se han seguido en la Rusia soviética, aunque generalmente los acusados han admitido sus culpas y han hecho una confesión completísima de sus errores, no fueron, de ninguna manera, perdonados y admitidos de nuevo en el redil. El Gobierno de los Estados Unidos tiende a inclinarse evidentemente, en estos días, hacia la opinión de que "una vez comunista, siempre comunista", especialmente cuando se trata de ingleses o de otros europeos occidentales. Un intelectual francés que admita haberse adherido al partido comunista en los días negros posteriores a 1930, pero que haya declarado su arrepentimiento, sigue siendo todavía un comunista para el Departamento de Estado. Pero este fenómeno es obvio en cualquier estudio que se haga de los movimientos políticos y sociales modernos. En la gran Revolución francesa, por ejemplo, le era extraordinariamente difícil—en realidad, casi imposible—a un hombre que hubiese votado abiertamente por los moderados, en 1790, excusarse, en 1793, con los entonces triunfantes extremistas, confesando su error y proclamando su arrepentimiento por haber visto la luz. Generalemnte, terminaba en la guillotina. Es muy difícil que el arrepentimiento valga para algo en estas religiones impersonales.

Sin embargo, el perdón del pecador arrepentido ha sido uno de los más poderosos resortes del cristianismo, uno de los medios con que las sabias directrices cristianas han protegido de los vientos crueles al corderillo esquilado. Ahora bien: puede ser que la rígida actitud adoptada por las creencias impersonales más recientes con respecto al arrepentimiento esté relacionada con ese ideal abstracto y perfecto—*un ideal impropiamente separado de lo real*—que dichas creencias sustentan, en relación con la conducta humana en esa Utopía cuyo establecimiento en la tierra es misión suya realizar. Los que profesan estos ideales desean tan apasionadamente la perfección del hombre, que no pueden perdonarle la más leve imperfección. Un idealista que sea totalmente de este mundo, difícilmente puede evitar el intentar eliminar a aquellos que no se

comportan de acuerdo con sus ideales. No cabe duda de que las democracias más maduras, como la inglesa, son mucho menos exigentes que las comunistas, están mucho más dispuestas a tolerar las flaquezas humanas. Y, no obstante, ninguna de ellas parece ofrecer a sus dirigentes la oportunidad de un compromiso efectivo, y de ninguna manera vergonzoso, como el que procura al penitente el mandamiento cristiano (adviértase que se trata precisamente de un mandamiento) del perdón; ni ofrecen tampoco a sus fieles esa seguridad espiritual, esa flexible disciplina, que procura la doctrina cristiana del pecado y el arrepentimiento a los suyos.

Finalmente, estas creencias abstractas constituyen un grave peligro para el intelectual moderno, ya que propician (y, en realidad, hasta parecen ennoblecerla) su fácil presunción de que sabe exactamente qué es lo que está torcido en el mundo y cómo enderezarlo. Dichas creencias alientan la separación entre lo ideal y lo real, según ya hemos advertido, puesto que simplifican en exceso la naturaleza humana. Pero el intelectual moderno—separado ya de la masa de sus semejantes por una grieta que seguramente no se ha reducido desde que empezó a desarrollarse en su forma moderna, en los albores del siglo XIX—necesitaba más bien ser llamado de nuevo a un estudio minucioso y realista de toda la gama de la conducta humana que a desarrollar, en medio de una noble indignación moral, sus ideas del "debiera ser". En verdad, incluso cuando estas ideas se revisten de la apariencia de realismo, de una rígida aceptación de las cosas tales y como son, constituyen una forma evidente y clarísima de ese "idealismo al revés" que algunos escritores han encontrado ya en Maquiavelo. Equilibrio, una sana resolución de la tensión entre lo ideal y lo real: he ahí el quid de la cuestión. Ciertamente, el equilibrio puede ser destruído, como muchos intelectuales modernos, Pareto, por ejemplo, lo han destruído, inclinando la balanza excesivamente del lado del ideal. Mas, a estas alturas de la historia, inclinar la balanza hacia un ideal excesivamente simplificado constituye un grave peligro, con el que tropiezan la rudeza y la simplicidad de nuestras creencias subrogativas. El intelectual puede, con mucha facilidad, dejarse ir por ese camino. Retrospectivamente, este furioso apremiar hacia el ideal de un hombre como Carlyle, por ejemplo, es lo que le hace vulnerable al reproche, por otra parte injusto, de proto-fascista. Carlyle, al igual que Nietzsche, habría repudiado incuestionablemente a los nazis de carne y hueso; pero Carlyle lanzó, en medio de una irresponsabilidad completa, tantas ideas hermosas e indignadas, que muchas de ellas resultaron auténticas ideas nazis.

En resumen, pues, estas creencias más recientes no tienen esa riqueza y profundidad de conocimientos acerca de lo que realmente son los seres humanos que presentan las religiones más antiguas;

y, por consiguiente, no son tan capaces como esas religiones más antiguas de habérselas con el problema de las relaciones humanas en una época de dificultades. La democracia y el socialismo han disfrutado hasta aquí, en cierto sentido, de un pasar relativamente cómodo, en un mundo donde la mayoría de los índices materiales dibujaban realmente una firme curva ascensional. Todavía no han tenido que enfrentarse con el grito amenazador, y muy natural, de "realizar o liquidar", surgido de las gargantas de esa excesiva mayoría de hombres y mujeres desdichados, para quienes éste no es, ni siquiera remotamente, el paraíso en la tierra. Acaso no tengan que enfrentarse con ese grito. Puede ser que las grandes masas de Occidente adopten la actitud, hasta ahora confinada a ciertas aristocracias como la de los estoicos, de que éste es un áspero mundo, en donde nadie es feliz continuamente, en donde cada uno tiene que habérselas con sus propias tribulaciones, en donde no hay recompensa más allá de la tumba. Pero esto parece muy poco probable. La masa de la Humanidad, incluso en Occidente, ha sido siempre incapaz de adoptar el punto de vista trágico a no ser con la ayuda de una religión personal, de una religión que hasta ahora ha sido siempre trascendental, sobrenatural, ultraterrena. De una forma u otra, la democracia, si no quiere volver de todo corazón al cristianismo (cosa que desearían muchos hoy día), debe emprender la cura de las almas.

Todavía hay otra dificultad, más definidamente intelectual, en el camino de una democracia pesimista y realista, sin fe en lo sobrenatural. Esta democracia tendría que extender al dominio de todas nuestras actividades el espíritu de tanteo, la predisposición a experimentar, la paciencia, la aceptación de la lentitud, el reconocimiento de los límites puestos al esfuerzo humano por esas dos palabras, *imposible* e *insoluble*, que caracterizan la obra del científico como tal científico, y que, cuando menos en parte, todos nosotros hemos de poner a prueba en las tareas específicas que es deber nuestro cumplir. En una democracia tal, un número muy elevado de gentes tendrían que renunciar, desde luego, a las delicias de la certidumbre, a la seguridad que emana del saber por anticipado que ciertos absolutos son verdaderos, que hay algo que no cambia nunca, algo que no es parte de la historia, pero que es, no obstante, parte de nosotros mismos. Mas es evidente que los seres humanos nos agarramos a la certidumbre; los que perdieron la fe cristiana trataron en seguida de hallar la certidumbre científica, la certidumbre histórica, la certidumbre que fuese. Y nos agarramos a la omnisciencia, como compañera inseparable de la certidumbre; a una fuerza omnisciente, si no podemos tener un Dios omnisciente. Si es que a los nuevos ciudadanos de una democracia pesimista hay que exigirles un relativismo sin restricciones (no nihilismo, na-

turalmente) respecto a los valores—y parece que sólo un relativismo así podría sustentar efectivamente su pesimismo, e impedirles esperar, cuando menos, una nueva especie de pastel en el cielo—, entonces va a ser verdaderamente difícil instaurar una democracia semejante en nuestro tiempo. Dicha democracia pediría demasiado a la pobre naturaleza humana; en realidad, pediría más que la propia democracia optimista, ya que al ciudadano medio de la vieja democracia optimista se le permitía disfrutar de su pedacito de la vieja y consoladora religión.

Además, tropezamos a mediados del siglo XX con la misma dificultad con que nos encontramos en la antigua Atenas: la de cuál pueda ser exactamente la relación entre las actitudes de los intelectuales con respecto a los grandes problemas, por un lado, y toda la estructura, todo el equilibrio, de una sociedad, por otro. La más somera atención a lo que está sucediendo entre los intelectuales occidentales—los existencialistas en Francia, los partidarios de Barth y Niebuhr en Alemania y en Norteamérica, los brillantes jóvenes convertidos al catolicismo en Inglaterra—muestra, con toda evidencia, que los intelectuales están apretándose el cinturón espiritual, preparándose para un largo período de dificultades, aumentando su desdén por demócratas tan entusiastas como Benjamín Franklin o tan superficiales como Thomas Jefferson. Muy bien puede estar sujeta todavía la Ilustración a ataques incluso más acerbos que los que sufrió por parte de los románticos del tiempo de Wordsworth. Empero, se hace muy duro imaginar al americano medio—y al propio europeo medio—sumidos en ese estado de ánimo de desesperación emocional, racional y cósmica en que ha caído la vanguardia de los intelectuales occidentales. Existe aún cierta obscena tosquedad, semejante a la que emana de los *fabliaux*, en medio del refinamiento intelectual del siglo XIII, que sospechamos es lo que va a seguir haciendo hervir al puchero durante bastante tiempo, incluso en nuestro trágico mundo.

No cuadra, por consiguiente, concluir que nuestra cultura occidental está a punto de realizar una especie de *volte-face* hacia otra Era de la Fe. Es casi seguro que la cosmología democrática en el Occidente experimente otra revisión, aún más completa que la que el siglo XIX hizo de la herencia recibida de la Ilustración. Lo que no podemos decir con toda certeza, en este año de 1950, es la forma que adoptará esa revisión. En gran parte, dependerá del resultado de la contienda entre los Estados Unidos y la Rusia soviética, una contienda en la que se halla en juego toda nuestra cosmología. Las mismas necesidades de la lucha pueden empujar al Occidente hacia una sociedad mucho más regimentada que lo que es característico en nuestra tradición. Pues es un hecho, uno de los hechos desagradables de las relaciones humanas—uno de esos hechos con

los que tienen que enfrentarse los nuevos realistas demócratas—, que en la guerra, fría o caliente, hay que tener más autoridad y menos libertad que en tiempos de mayor tranquilidad.

Muy groseramente, y sin olvidar toda esa serie de distingos y salvedades que parecen invalidar la generalización, podría parecer que, en los Estados Unidos y en Rusia, se encarnan temporalmente un cierto número de esos elementos antagónicos que, unidos de una u otra forma, han mantenido hasta ahora esa tensión que tan característica es del Occidente. Nosotros no somos, naturalmente, la Libertad pura, ni ellos la pura Autoridad. Nosotros no estamos por el individualismo de los grandes felinos, ni ellos por el colectivismo de la colmena o del hormiguero. Nosotros no somos la variedad, ni ellos la uniformidad. Ni ellos ni nosotros estamos en el extremo de nuestros respectivos sistemas de valores. Empero, la oposición está ahí, y es una oposición muy real. Nosotros estamos, en general, por la serie de valores que han sido tratados en este libro como los más importantes de la cultura occidental: una pasión por ese algo irreducible que hay en cada ser humano y que encuentra todavía su mejor expresión en la vieja y manida palabra *libertad;* una pasión que, aunque quede como suspensa y replegada en sí misma cuando se halla enfrentada a esos problemas, muy reales, que sugieren frases tales como "obligar a un hombre a ser libre", o "eres libre cuando obras rectamente, y un esclavo cuando obras injustamente", o "libertad, no libertinaje", se muestra, sin embargo, profunda y retadoramente dispuesta a no dejarse persuadir de que estas paradojas sean necesarias. La tradición occidental, de la que los norteamericanos somos ahora los principales defensores, es, aunque no en un sentido dogmático, o, ni siquiera idealista, por más que ello no reste fuerza a la convicción, sino todo lo contrario, profundamente *individualista.*

Nuestras posibilidades de conservar las tradiciones del Occidente, y de conservarlas en una forma que no es impropio calificar de democrática, son mayores de lo que nuestros profetas de la destrucción admiten. Puesto que si el antiintelectualismo de las últimas décadas ha corroído las ingenuas esperanzas de conseguir un paraíso en la tierra, a través del perfeccionamiento de la naturaleza humana o, simplemente, mediante la liberación de la naturaleza humana de su corrompido medio ambiente, ha venido al mismo tiempo a justificar nuestra creencia de que, si anclamos realmente nuestro modo de vivir democrático en nuestras costumbres, tradiciones, sentimientos, reflejos condicionados y super-egos, muy bien puede sobrevivir incluso a la más áspera realidad. Lo que a nuestros abuelos les parecía la fuerza de la democracia, su dependencia de la racionalidad de los hombres, ahora se nos antoja su verdadera debilidad; pero después de todo, acaso no dependa la democracia de la

racionalidad de los hombres. El Occidente democrático ha soportado hasta ahora dos guerras en las que se supuso sería vencido, con su apego a la variedad, a la indisciplina, a la plurianimidad espiritual e incluso a la comodidad, por sus enemigos antidemocráticos, con su superior disciplina, su tenacidad y su unanimidad. No fué vencido, sino que alcanzó la victoria, a pesar de lo que a ciertos críticos les parecía flaqueza o, más probablemente, a causa de esas mismas flaquezas.

Pues lo que, en un análisis puramente intelectual, parece desintegración, querellas, pura incapacidad para coincidir absolutamente en nada, bien puede no ser más que un simple desacuerdo sobre cuestiones en las que los occidentales hemos venido discrepando, pública y violentamente, durante la mayor parte del tiempo, desde que Sócrates hizo el papel de tábano en Atenas. Si se piensa en todas las derivaciones que lógicamente cabe extraer de sus credos respectivos, es realmente asombroso que los católicos, los protestantes, los judíos y los materialistas marxistas peleasen, codo con codo, en las fuerzas americanas durante las dos guerras mundiales. Podría decirse que es que no creían realmente tanto en sus respectivas creencias formales como en los Estados Unidos; pero ésta sería una postura demasiado lógica para ser cierta. Puede decirse que ellos "creían en" la tolerancia religiosa como en un bien positivo, y no cabe duda de que eso sería cierto en el caso de muchos de ellos. Pero lo más acertado que podría decirse sería que ellos no pensaron nunca, en absoluto, en el problema general de la tolerancia religiosa; que la mayoría de ellos aceptaron simplemente la existencia de los católicos, los judíos, los protestantes y todas las variedades de los materialistas como uno de los muchos hechos que nos presenta la vida, como una de esas cosas que hay que aceptar tal como son, como el tiempo o el clima. Así, gran parte del modo de vivir occidental se ha incrustado en los norteamericanos completamente corrientes, no en su cerebro, sino con bastante probabilidad en un lugar mucho más seguro, que los fisiólogos no han localizado completamente, pero que tenemos la costumbre de denominar el corazón.

Volvemos, pues, a la proposición de que, de acuerdo con lo poco que sabemos hasta ahora en el marco de una ciencia social cumulativa, la relación existente entre la fuerza de una sociedad determinada y el grado de coincidencia entre sus diversos miembros sobre las cuestiones cosmológicas es imposible de precisar. Parecen existir pruebas excelentes de que, en materia de teología, metafísica, arte, literatura e incluso de ética, puede mantenerse una plurianimidad muy considerable, siempre que se tome la existencia de tal falta de unanimidad, no como un elevado ideal de tolerancia, de progreso a través de la variación (aunque para muchos intelectua-

les sea exactamente eso), sino como algo dado, algo normal entre seres humanos. Si la democracia significa realmente algo tan antinatural para los intelectuales occidentales como es la coincidencia de las ideas, entonces todo ha terminado para la democracia. Mas todo el curso de nuestra historia de las ideas indica que, de una manera pérfida y obstinada, los intelectuales occidentales han fomentado de continuo sus diferencias, y que, de una u otra forma, esas diferencias no han perturbado realmente a los intelectuales lo bastante para trastornar el equilibrio social. Incluso hoy en día no hay una prueba consistente de que los intelectuales alarmistas de nuestra época de inquietudes filosóficas hayan realmente influído en algo más que ese pequeño sector de la población al que adornan relevantes aptitudes oratorias. Ni siquiera estamos completamente seguros de que determinados psicólogos sociales, tales como Erich Fromm, estén en lo cierto al afirmar que la inestabilidad nerviosa e incluso la neurosis son tan comunes en todas las capas de nuestra sociedad, que constituyen una amenaza a nuestro tradicional modo de vivir democrático. Acaso la exaltación de la libertad haya sido exagerada.

Pero aunque estos diagnósticos fuesen acertados, aunque la nuestra fuese realmente una sociedad enferma, parece improbable que los graves intelectuales que nos apremian a unirnos y a creer juntos en algo elevado estén en el camino justo. Si hemos de tener una nueva religión, todos los precedentes occidentales indican que la religión no vendrá de los intelectuales, sino de una fuente mucho más humilde, y que, al menos por algún tiempo, será extraordinariamente dura con los intelectuales consagrados, incluso para aquellos que profetizaron su advenimiento.

Existe una nueva y grave dificultad intelectual que ningún demócrata reflexivo puede evitar afrontar. Hemos concedido, de acuerdo con la corriente del antiintelectualismo moderno, y probablemente también de acuerdo con el sentido común, que hay en el seno de la especie humana una energía y una tenacidad muy profundas, que ningún sistema intelectual es capaz de contener, y que nuestra cultura tiene veneros de fuerza que no han resultado afectados grandemente por nuestra filosofía... o por nuestra falta de filosofía.

No obstante, Pareto considera como uno de sus residuos más potentes el de *establecer derivaciones*, es decir, el de dar un sentido a las cosas. La necesidad de satisfacer nuestro deseo de comprender, de mantener en nuestra experiencia una consistencia y una unidad lógica, de no ser absurda y patentemente incongruentes, de no ser hipócritas a nuestros propios ojos o a los de los demás: he aquí una imperiosa necesidad entre los seres humanos. Puede afirmarse, sin ninguna vacilación, que no ha habido civiliza-

ción que haya sido encabezada por una clase intelectual persuadida de que su mundo de valores, su explicación del porqué de su propia presencia, fuesen una ficción, una hipocresía, una pura invención. En una democracia no pueden perdurar durante mucho tiempo una clase intelectual descreída y una clase no intelectual creyente; ni le es posible a una clase intelectual escéptica o cínica inventar una religión para las masas.

Ahora bien: nuestras clases intelectuales no se hallan hoy, en manera alguna, en una situación semejante. Pero muchos de esos intelectuales están perplejos, y probablemente su perplejidad seguirá aumentando, hasta que aborden con más éxito el problema de modificar nuestra herencia del siglo XVIII, que nos ha legado la Ilustración. Hagamos un breve y último resumen de ese problema.

El punto de vista universal democrático fué formulado en el siglo XVIII, al término de tres siglos de cambios, que culminaron en el gran triunfo de las ciencias naturales con la obra de Newton y sus compañeros. Cualesquiera que hayan sido las opiniones filosóficas y teológicas de estos hombres de ciencia como personas particulares—y, hasta nuestros días, muchos de ellos son sinceramente cristianos—, en cuanto hombres de ciencia tuvieron que hacer uso de un determinado método intelectual para establecer sus generalizaciones, método que estaba totalmente a merced de los hechos observados. Y en última instancia, e independientemente de que los instrumentos que los registraron fuesen mucho más sutiles que los sentidos humanos, estos hechos constituyeron verdaderas proposiciones sobre el mundo de la experiencia sensible, sobre este mundo... y no otro. En una palabra: una proposición establecida de acuerdo con los métodos de las ciencias naturales tiene que acordarse con los hechos de este mundo; no puede trascenderlos ni contradecirlos.

Ahora bien: dos de las generalizaciones maestras de la fe democrática, tal y como salieron a la luz en los siglos XVIII y XIX, la doctrina de la bondad natural y de la sensatez de los hombres y la doctrina del inevitable progreso monolineal hacia la perfectibilidad humana en la tierra, o superan la actitud científica de cara a la verdad, o la contradicen. No hay más que seguir la marcha de los siglos, desde Tucídides a Maquiavelo y a los más capaces de los científicos sociales modernos, para advertir que la tradición entre los que observan de una manera realmente cuidadosa la conducta de los seres humanos está llena de la convicción de que los hombres nacen para sufrir y que, por lo menos en los tiempos a que alcanzan nuestras noticias, la naturaleza humana no ha cambiado sustancialmente. Estudiando la conducta conocida del *homo sapiens* desde los tiempos más remotos hasta mediados del siglo XX, en el espíritu y con los métodos de las ciencias naturales (hasta donde

permiten las deficiencias del conocimiento histórico), es imposible adoptar una actitud que se parezca a la de Condorcet, por ejemplo, o ni siquiera a la de Paine y a la de Jefferson. Es imposible aceptar, ni siquiera como toscas generalizaciones científicas, los conceptos de la bondad natural y de la sensatez del hombre, y el de la creciente perfección, en lo que cabe dentro de lo humano, de nuestra vida en la tierra.

La democracia, en una palabra, es, *en parte*, un sistema de juicios, incompatible con lo que el científico sostiene ser verdad. Esta incompatibilidad no crearía dificultades—o, cuando menos, no crearía algunas de las dificultades que ahora crea—si el demócrata se atreviese a decir que su reino no es de este mundo, que su verdad no es de las que el científico puede someter a ensayo, de la misma manera que la verdad de la doctrina católica de la Eucaristía no está probada por el análisis químico del pan y del vino. Semejante solución a las dudas intelectuales del demócrata no es una solución muy feliz, pero no es del todo inconcebible. La democracia puede convertirse en un credo genuinamente trascendental, en el que no se debilite la fe por falta de correspondencia entre las proposiciones que establezca y los hechos de la vida de este mundo. Hay cínicos que dicen que cuando un norteamericano blasona de la ausencia de distingos de clase en su país, nunca se toma la molestia de pensar en los hechos: el hecho de nuestra estructura clasista, los hechos vivos constituídos por los negros, los judíos, los mejicanos. Los norteamericanos, en cambio, no tenemos absolutamente ningún inconveniente en reconocer el hecho de que los principios básicos de esa herejía democrática que es el marxismo están en contradicción con casi todos los principios de la estructura efectiva de la vida social rusa de nuestros días; reconocemos que la definición de la "democracia" rusa es totalmente distinta a la nuestra. En una palabra: la democracia puede arrancar de este mundo su prometido paraíso y situarlo en el de la liturgia, la fe trascendental, la sustitución de la satisfacción de las necesidades humanas; puede convertirlo en un ideal no excesivamente mancillado por el contraste con la sucia realidad.

Podemos considerar también el desarrollo de una actitud democrática, de cara al mundo, que acepte las limitaciones de la naturaleza humana común, que acepte un punto de vista pesimista sobre este mundo; una democracia sin pastel en el cielo y sin un pastel realmente inefable y totalmente satisfactorio en la despensa. Los enemigos de la democracia vienen diciendo desde hace mucho tiempo que la democracia es una cosa para las épocas prósperas; que, incluso en su incompleta realización de la libertad, la igualdad y la fraternidad, ofrece a la naturaleza humana normas que sólo pueden ser obedecidas en tiempos de abundancia y prosperidad. En tiempos

de dificultades—afirman—tendremos necesidad de una disciplina, de una dirección, de una solidaridad que no se conseguirán dejando seguir a los hombres, ni siquiera en teoría, ni siquiera imaginariamente, su libre albedrío particular. Esa disciplina la aceptan realmente los hombres en épocas de crisis, como demostraron cumplidamente las democracias occidentales en la última guerra. Los ingleses encajaron el bombardeo de sus ciudades, que situó a todos los civiles en un frente de batalla no simplemente metafórico, con un quebranto psíquico asombrosamente insignificante. Aún más notable, en cierta manera, fué el espíritu con que la mayoría de los americanos marcharon a esta última guerra. Ante el horror de los idealistas de mente blanda, fueron a ella creyendo muy poco en que fueran a construir un mundo mucho mejor, con muy poco de ese espíritu de cruzada que animó la guerra de 1914-1918. Fueron a ella como el que emprende una tarea desagradable, pero necesaria; tarea que cumplieron, ciertamente, a la perfección, pero sin que vieran razón alguna para fingir que gozaban con su realización o para tratar de ennoblecerla. *Fueron a la guerra como realistas, no como cínicos.*

Y bien podemos dar por concluído aquí este libro, hasta donde puede concluir un libro de esta clase. Acaso sea posible una democracia *idealista*, una democracia *creyente* (en el antiguo sentido trascendente de la creencia religiosa), aunque sería muy difícil para una democracia semejante acomodar su herencia científica y terrenal a una fe ultraterrena. Su dios tendría que entrar, como mínimo, en algunos compromisos difíciles con el psiquíatra. Una democracia *realista*, pesimista—una democracia en la que los ciudadanos comunes se acerquen a la moral y a la política con esa buena voluntad de combatir la imperfección que caracteriza al buen granjero, al buen médico, al buen especialista en la cura de almas, ya sea sacerdote, clérigo, consejero o psiquíatra—, exigiría más de sus ciudadanos de lo que ninguna cultura humana ha exigido jamás. Si esas exigencias fuesen satisfechas, bien podría ser la más lograda de todas las culturas. Finalmente, una democracia *cínica*, una democracia cuyos ciudadanos profesasen unas determinadas creencias y viviesen de acuerdo con otras, es absolutamente imposible. Ninguna sociedad semejante podría perdurar mucho tiempo en ninguna parte. La tensión existente entre lo ideal y lo real puede resolverse de muchas maneras en una sociedad sana; pero lo que no podrá hacerse nunca será ignorar su existencia.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO POSTERIOR

MODO DE USAR ESTE LIBRO

Este libro no es una recopilación ni una descripción completa del pensamiento occidental. Si, como se afirma en la introducción, la mayor parte de la sustancia de semejante recopilación debe tratar del conocimiento no cumulativo, entonces será absolutamente imposible que nadie ofrezca una descripción autorizada, una recopilación o un manual elemental de la historia de las ideas a la altura del que podría ofrecer un buen divulgador de la ciencia en campos del conocimiento cumulativo tales como la física o la química. Una historia de las ideas no tiene más remedio que ser, en parte, una serie de juicios particulares, elaborados por quien la escribe. A menos que ese hombre esté completamente seguro de conocer siempre la interpretación justa—y el autor de esta obra no está tan seguro de esto—, hará mejor en proporcionar a sus lectores constantes oportunidades de examinar los materiales originales de la historia de las ideas y en dejarles tomar una decisión propia sobre muchas de las cuestiones.

Este libro es, pues, una especie de guía. Ahora bien: una buena guía sobre cualquier región específica de la tierra proporcionará al viajero toda la información necesaria acerca de los itinerarios a seguir, de los ferrocarriles, hoteles, monedas y otras cuestiones parecidas, al mismo tiempo que ofrece mapas del país de que se trate. Pero también proporcionará una gran cantidad de información—aun cuando el autor no crea estar haciéndolo—acerca de lo que el autor cree que vale la pena visitar, o que es importante, o que sirve para mejorarnos. Un hombre a quien le guste el vino y que sepa apreciarlo como es debido, no escribirá, posiblemente, la misma guía de Francia que un abstemio convencido..., si semejante hombre osase escribir una guía de Francia. Un libro que trate de ser una guía de un país tan confuso y tan deficientemente cartografiado como lo es el de la mente humana, tiene que insistir inevitablemente, aunque se esfuerce en procurar una información todo lo imparcial posible acerca de los libros y de sus autores, sobre aquello que el autor considere digno de la atención del lector. Pero, de todas formas, lo más importante es que el viajero—o el lector—adquiera una experiencia directa o personal del viajar o del leer.

OBRAS ORIGINALES

II, III.—LOS GRIEGOS

En términos generales, dos son los métodos que pueden emplearse para estudiar las fuentes relativas a la historia de las ideas de Occidente: por un lado, la utilización de las diversas antologías y selecciones de textos clásicos que hay publicadas; por otro, la lectura completa de las obras, tal como salieron de mano de sus autores. Aunque el primero de ambos procedimientos pueda ser suficiente en aquellos casos en que, por diversas circunstancias, no quepa más que un estudio superficial de las fuentes, siempre que exista la posibilidad de ello, recomendamos decididamente el empleo del segundo. En la obra completa tenemos el pensamiento completo del autor sobre un tema dado, sin deformaciones y con toda la intencionalidad que en él va implícita, mientras que la visión fragmentaria de una obra puede incluso llegar a producir una impresión diametralmente opuesta a la que tendríamos de haberla conocido en su conjunto. También en la selección literaria, por muy acertada que esté hecha, se cumple aquello de que cuando no se da toda la verdad, no es la verdad.

No obstante, el lector que, pese a esta recomendación, se vea obligado a no pasar de una documentación sumaria sobre los diversos temas propuestos en los capítulos que anteceden, encontrará útil la lectura de cualquiera de las numerosas antologías disponibles. Mejor será siempre, en todo caso, la visión fragmentaria que la ceguera absoluta en este aspecto. Señalamos, por vía de ejemplo, las siguientes selecciones: Julián Marías: *La filosofía en sus textos* (Editorial Labor, Barcelona), con numerosos textos representativos de toda la filosofía, desde Tales de Mileto a Dilthey; José Gaos: *Antología filosófica.*—1. *La filosofía griega* (Fondo de Cultura Económica, México). El lector al que le sea accesible el inglés puede recurrir a otras muchas obras de este tipo, catalogadas en las colecciones "Crofts Classics", de la Appleton-Century-Crofts, Inc.; los "Mentor books", de la New American Library of World Literature; "Everyman's Library", de E. P. Dutton; "Viking Portable Series", de la Vikin Press; y los clásicos de la Hafner Library y de Van Nostrand. Todas estas casas editoriales son, igualmente, de Nueva York. La Universidad de Oxford tiene publicados los "Oxford, World's Classics" y la "Home University Library".

Damos a continuación lo que puede considerarse un muestrario mínimo de la cultura griega, desde el punto de vista de la historia de las ideas.

Tucídides: *Guerra del Peloponeso* (Clásicos EMECE, Buenos Aires).

Del teatro griego convendrá leer las obras de Sófocles, Eurípides, Aristófanes y Esquilo, pero especialmente la *Antígona, Las Bacantes, Las Nubes* y *La Orestíada,* no sólo por constituir lo más representativo de cada uno de los cuatro dramaturgos griegos, sino por la multitud de ideas que contienen, estrechamente relacionadas con la ideología y las costumbres de aquel período cultural. Hay numerosas ediciones de todas ellas.

Platón: *Diálogos* (Espasa Calpe, Madrid). De especial interés es la *República.* Convendría leerla entera, pese a que es una obra más bien extensa. En todo caso, el lector que no disponga de tiempo suficiente puede limitarse a los Libros del V al X, donde se encontrarán los antecedentes de las numerosas utopías que más tarde han ido apareciendo. El famoso mito de la caverna se encuentra al principio del Libro VII, y el de los hombres de oro, de plata, de bronce y de hierro, al final del Libro VII.

Aristóteles: *Política.* Hay varias ediciones, entre las que puede señalarse la de la "Colección Austral". Tal vez no importe tanto leer por entero esta obra como en el caso de la *República.* Su parte más interesante es tal vez

la contenida en los Libros IV y V, que tratan de las diversas formas de gobierno y de las transformaciones de las mismas, haciéndose en ellos ciertas críticas a los puntos de vista de Platón sobre este asunto.

Señalaremos unas cuantas obras más, para los que quieran ampliar sus lecturas. Son las siguientes: la *Ilíada* y la *Odisea* (Aguilar, "Colección Crisol, Madrid); Herodoto: *Los nueve libros de la Historia* (Biblioteca Clásica Hernando, Madrid), interesando particularmente los Libros VII y VIII; Jenofonte: *La Ciropedia* (Aguilar, Madrid) y la *Anabasis* (Espasa Calpe, Madrid); la *Constitución de Atenas* (breve panfleto, a modo de una "Carta al Editor", escrito por un *tory* ateniense indignado; en castellano hay publicada una obra del mismo título, atribuída a Aristóteles, por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid); Plutarco: *Vidas Paralelas* (Espasa Calpe, Madrid); conviene leer sobre todo las de Licurgo y Alcibíades, como representantes característicos, respectivamente, de Esparta y de Atenas, aunque su biógrafo pertenece cronológicamente al período que sigue; los *Hippocratic Writings*, editados por Loeb, llevan texto bilingüe en griego y en inglés (pueden leerse algunos trozos, como, por ejemplo, los "Preceptos", en el volumen I, y "The Sacred Disease", en el II, primer estudio sobre la epilepsia en que no se achaca a los dioses esta enfermedad). Y, por último, no estará de más completar este panorama de la filosofía y de la literatura griega con algunos líricos, especialmente Safo, la gran poetisa que tan sorprendentemente cerca de nuestra sensibilidad se nos antoja aún hoy.

Aún pueden añadirse algunas acertadas antologías, entre las que cabe destacar el *Portable Greek Reader*, editado por W. H. Auden (Wiking Portable Library, Nueva York), y los volúmenes de la "Library of Greek Thought" (E. P. Dutton, Nueva York), especialmente los editados por A. J. Toynbee, *Greek Civilization and Character* (1924) y *Greek Historical Thought* (1924), y por F. A. Wright, *Greek Social Life* (1925). Señalamos estos textos porque están formados a base de materiales que suelen ser difícilmente asequibles.

IV.—LA CULTURA CLÁSICA DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

Los judíos.—La fuente principal es, naturalmente, la Biblia. De las numerosas ediciones de esta obra única pueden señalarse las de Nácar-Colunga y Bover-Cantera, ambas publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid. Conviene leer particularmente el Génesis, el Exodo, los libros de Rut y de Job, los Proverbios, el Eclesiastés y el Libro de Isaías. Sobre el aspecto literario de la Biblia hay una obra interesante: *The Bible Designer to Be Read as Living Literature*, por E. S. Bates (Simon and Schuster, Nueva York, 1936).

Literatura clásica de los últimos tiempos.—Es difícil seleccionar obras buenas representativas de la *Weltanschauung* de los griegos del período helenístico y de los romanos. Y no porque el nivel general sea bajo, sino, precisamente, porque es muy arduo escoger obras que descuellen de forma notable sobre la ingente masa de materiales de que se dispone, muy particularmente si, en vez de figuras estrictamente literarias, buscamos más bien *politiques et moralistes*. No obstante, podrá dar una idea de la amplitud de la producción literaria de este período lo que a continuación se reseña.

Son varias las buenas antologías de la lírica griega clásica. En cuanto a la romana, no son menos abundantes. Puede leerse especialmente a Teócrito, a Catulo y, como lo más representativo de todos los poetas de este período, a Horacio y Virgilio (cuyas obras están publicadas en un volumen de la "Colección Joya" por Aguilar, Madrid). En todo caso, se pueden escoger unas cuantas odas y sátiras del primero y algunos de los llamados poemas menores del segundo *(Bucólicas* y *Geórgicas)*.

En relación con los comienzos de la novela, con todo el valor social e inte-

lectual que el nuevo género literario representa, disponemos de la famosa obra de Longo, *Dafnis y Cloe*, tan traducida a todos los idiomas. En castellano existe la elegante versión de Valera, incluída en las *Obras Completas* de dicho autor (Aguilar, Madrid). También hay una novela latina, llena de interés: *El asno de oro*, de Apuleyo (Espasa Calpe, Madrid), a la que puede añadirse una selección de los cuentos, ensayos y diálogos, tan volterianos, de Luciano de Samosata. En la "Colección de Clásicos Labor" hay publicada una buena antología de este autor, con textos recopilados y comentados por A. Tovar.

En el orden intelectual, los griegos y romanos instruídos—que constituían la clase dirigente del Imperio—estaban educados en la cultura que brevemente hemos examinado en los capítulos II y III. Las obras que se reseñan a continuación pueden dar una idea más directa del perfil de dicha cultura.

Para comprender las tradiciones políticas de los romanos es esencial leer al historiador Polibio, que puede complementarse con la mayor parte de las obras de Cicerón. De ambos abundan las versiones al castellano. Los *Comentarios*, de Julio César, pese al mal sabor de boca que hayan podido dejar en nosotros cuando luchábamos con ellos en clase de Latín, siguen constituyendo una imagen admirable del hombre de acción romano. Plutarco es siempre sabroso y lleno de sugerencias para toda persona cultivada. Hay varias traducciones de sus *Vidas Paralelas*, de las que puede leerse, por ejemplo, la muy cuidada de Espasa Calpe. En cuanto a los moralistas, hay dos obras que contrastan entre sí: Las *Meditaciones*, de Marco Aurelio (volumen 103 de la "Colección Crisol", Aguilar), representativas de la visión estoica de la vida, y *De la Naturaleza de las cosas*, de Lucrecio (Espasa Calpe, Madrid; Montaner y Simón, Barcelona), en que podemos recoger la esencia del espíritu epicúreo. También puede leerse, para obtener una idea de la filosofía de aquella escuela filosófica, la antología titulada *Los estoicos*, que comprende lo más saliente de la obra de Epicteto, Marco Aurelio y Boecio (Lara, Valladolid). El que quiera conocer algo de la filosofía del más allá puede recurrir al libro *The Essence of Plotinus*, editado por Grace H. Turnbull (Oxford University Press, Nueva York), y la *Eneada primera*, del mismo Plotino (B. I. F., Aguilar, Buenos Aires).

V.—LA DOCTRINA DEL CRISTIANISMO

Del Nuevo Testamento conviene conocer, por lo menos, los Evangelios de San Lucas y de San Juan y las Epístolas I y II a los Corintios y la dirigida a los Hebreos; pero no estará de más leerlo por completo. Puede acudirse a las ediciones señaladas en el apartado anterior.

El lector corriente no necesita probablemente consultar de forma directa los textos de los Padres anteriores a San Agustín (cuya bibliografía se da en el apartado correspondiente al capítulo VI). Aparte de esto, existen buenas muestras de los mismos en los *Documents of the Christian Church*, recopilados por H. S. Bettenson (Oxford University Press, Nueva York), obra en que se abarcan ejemplos de dos milenios de literatura cristiana. Por lo que respecta a la Iglesia primitiva, existe una colección más detallada: *A Source Book for Ancient Church History*, por J. C. Ayer (Scribner's, Nueva York). En castellano está publicada la *Apología contra los gentiles*, de Tertuliano (Aguilar, Madrid).

VI, VII.—LA EDAD MEDIA

Las *Confesiones de San Agustín*, publicadas en la "Colección Joya" (Aguilar, Madrid), cuentan entre los escasísimos documentos de tipo personal que la Edad Media nos ha dejado. *La Ciudad de Dios* es difícilmente accesible al que no tenga una adecuada preparación filosófica. Las obras de San Agustín están siendo publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, de Ma-

drid. Convendría leer, cuando menos, alguna biografía de cualquiera de los autores contemporáneos: la *Life of St. Columban*, de Jonás (University of Pennsylvania, *Translations and Reprints*, II, núm. 7); *The Life of St. Boniface*, traducida por G. W. Robinson (Cambridge, Harvard University Press). En cuanto a los eremitas, puede acudirse a la deliciosa serie de biografías traducidas por Helen Waddell: *The Desert Fathers* (Holt, Nueva York).

Es ardua la lectura de los escolásticos. Para abordar a Santo Tomás puede empezarse por leer la obra antológica del padre M. C. d'Arcy, publicada por la Everyman's Library, o las *Selections from Medioeval Philosophers*, recopiladas por Richard McKeon (Scribner's, Nueva York). En castellano hay una selección recomendable de textos, publicada por Espasa Calpe: *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno*. En la Biblioteca de Iniciación Filosófica (Aguilar, Buenos Aires) están publicadas las siguientes obras, que constituyen una excelente selección de la filosofía medieval: Duns Scoto: *Tratado del primer principio*; Eckhart: *Libro del consuelo divino*; San Agustín: *De la vida feliz*; San Anselmo: *Proslogion*; San Buenaventura: *Itinerario de la mente a Dios*; Santo Tomás: *De los principios de la Naturaleza* y *El arte y la esencia*. Pueden completarse estas lecturas con la *Historia Calamitatum*, de Abelardo (T. A. Boyd, Saint Paul), y la de su correspondencia con Eloísa (en el epistolario recopilado por Claudio Santos González y publicado por Aguilar, Madrid). De dos santos de la Alta Edad Media se conservan documentos interesantes: las *Cartas de San Bernardo*, en la edición inglesa de F. A. Gasquet (J. Hodges, Londres), y las *Florecillas de San Francisco* (Aguilar, Madrid).

En cuanto a las crónicas, bastará con algunos botones de muestra, aunque algunas, como la de Otto de Freising, se leen enteras con verdadera delectación. Desgraciadamente, no existen traducciones castellanas de casi ninguna de las que siguen, por lo que habrá que recurrir a las respectivas ediciones en los idiomas originales: *Historia de los Francos*, de Gregorio de Tours; *Historia de Inglaterra*, de Mateo de París; *Las dos ciudades*, de Otto Freising; *Memorias*, de Joinville; *Crónicas*, de Froissart. De este último hay una antología de textos seleccionados y comentados por E. Bagué (Labor, Barcelona).

En lo que respecta a la ficción, puede empezarse por la *Canción de Roldán (Revista de Occidente*, Madrid); *Aucassin et Nicolette; Farsas francesas de la Edad Media* (Aguilar, Madrid); los *Romances*, de Chrétien de Troyes; *Trece fabliaux franceses (Revista de Occidente*, Madrid). A Dante hay que tomarlo en serio, o abstenerse en absoluto de leerlo. La famosa *Divina Comedia* se encuentra en el correspondiente volumen de la "Colección Joya" (Aguilar, Madrid). La Editorial Labor, de Barcelona, tiene publicada una breve e interesante antología del vate florentino, recopilada por Carlo Consiglio.

El mejor ejemplo de literatura medieval fácilmente asequible al lector que busque, por encima de todo, el esparcimiento, es, con toda probabilidad, los *Canterbury Tales*, de Chaucer, de los que hay versión castellana (Reus, Madrid). Para el que prefiera la lectura en el idioma original, pero sin las dificultades que ofrece el inglés antiguo en que están escritos, existe una versión modernizada, publicada por Simon and Schuster, de Nueva York.

En lengua inglesa existen excelentes colecciones de obras medievales. *Medieval Reader*, manual editado por J. B. Ross, y M. M. McLaughlin, en la Viking Press, de Nueva York; Lynn Thorndike: *University Records and Life in the Middle Ages* (Columbia University Press, Nueva York); E. L. Poole: *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* (McMillan, Nueva York); J. H. Robinson: *Reading in European History* (Ginn, Boston). La mayor parte de las obras del medievalista inglés G. G. Coulton, que tanto amó y aborreció el período a que dedicó toda su vida de estudio, constituyen recopilaciones directas de las fuentes, y en especial su *Life in the Middle Ages* (MacMillan, Nueva York).

VIII.—EL HUMANISMO

Cinco obras hay que pueden proporcionar una idea perfecta de los tipos más representativos del Humanismo: *Mi vida*, de Benvenuto Cellini (Aguilar, Madrid), para conocer al artista; el *Elogio de la Locura*, de Erasmo (Aguilar, Madrid), por lo que respecta al erudito de la época; *Utopía*, de Thomas Moore, el cultivado hombre de mundo (Apolo, Barcelona); *Gargantúa y Pantagruel*, de Rabelais, que es, por el contrario, el tipo de literato instruído y que sabe gozar de la vida (Aguilar, Madrid), y *El Cortesano*, de Baltasar de Castiglione, excelente representante del aristócrata renacentista (publicado por Espasa Calpe en la "Colección Austral"). Obra esencial para la comprensión de la nueva mentalidad con que el Humanismo aborda la vida es la *Ciencia Nueva*, de Vico (B. I. F., Aguilar, Buenos Aires).

IX.—PROTESTANTISMO

Será muy conveniente el leer una buena selección de las obras de los reformadores protestantes, aunque no serán fácilmente asequibles al lector que sólo domine el castellano. Hay una edición inglesa—aparte de las alemanas—de los principales escritos de Lutero, publicada por F. J. Holman, de Filadelfia. De especial interés son las noventa y cinco tesis, el *Discurso a la Nobleza Alemana* y la *Libertad cristiana*. Más arduo de seguir para el lector moderno es Calvino, de cuya obra hay recopilada una buena antología francesa: *Textes choisis de Calvin*, editados por Charles Gagnebin (Egloff, París). En inglés hay recopiladas breves muestras de sus escritos en las *Readings in European History*, de J. H. Robinson (Ginn, Boston).

X.—RACIONALISMO Y CIENCIA

Nos limitaremos aquí a dar sólo algunos ejemplos escogidos de las obras más significativas de este período, que tanta importancia tiene en la evolución del pensamiento occidental.

Francis Bacon: *Philosophical Works* (Dutton, Nueva York). El lector que no desee profundizar mucho puede limitarse al Libro I del *Novum Organum* y al *Advancement of Learning*, que le darán una idea bastante acabada del filósofo. Maquiavelo: *El Príncipe*, del que hay varias ediciones, entre las que es particularmente recomendable la de la "Colección Austral" (Espasa Calpe, Madrid), por los sabrosos comentarios de Napoleón que la acompañan. Montaigne: *Ensayos*. Hobbes: *Leviatán*. De estas dos últimas obras hay versión castellana (Espasa Calpe, Madrid). Descartes: *Discurso del Método* (existe una excelente traducción de Antonio Rodríguez Huéscar, publicada en la Biblioteca de Iniciación Filosófica Aguilar, Buenos Aires).

XI.—EL SIGLO XVIII

Por lo que a este período se refiere, hay que leer, sobre todo, a Locke. Casi toda la doctrina que se elaboró en el siglo XVIII acerca del hombre, en cuanto animal social y racional, arranca de sus *Essay Concerning Human Understanding* y *Two Teatrises of Government*. En castellano están publicados el *Ensayo sobre el gobierno civil* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (B.I.F., Aguilar, Buenos Aires). El Fondo de Cultura Económica (México) ha editado un útil *Breviario* sobre el filósofo inglés, en que se recogen textos del mismo, con una introducción de A. Petzäll.

Poca utilidad tendrá para el profano tratar de abordar directamente a Newton. Sin embargo, todo el que se interese por las cosas del siglo XVIII de-

berá procurar acudir a cualquiera de los autores que vulgarizaron su obra. El más competente de ellos—al menos, como escritor—es Fontenelle, del que hay numerosas ediciones francesas. En castellano están publicadas sus *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* (Espasa Calpe, Madrid). En inglés hay una obra en la que se ha realizado una acertadísima labor de vulgarización científica: *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, por Colin MacLaurin (publicado en Londres por Patrick Murdoch, 1747).

De Voltaire hay publicadas *Obras y Novelas escogidas* por la Editorial Anaconda, de Buenos Aires. Diversas obras del mismo autor han sido editadas también por Espasa Calpe, Madrid.

En francés pueden leerse las *Lettres persanes* y *L'Esprit des lois*, obras características del espíritu de la Enciclopedia.

Thomas Paine es un ejemplo admirable de la mentalidad del sigo XVIII. Su *Rights of Man* está publicada en la Everyman's Library, y su *Age of Reason*, en la Little Library of Liberal Arts (Liberal Arts Press, Nueva York). La primera está traducida al castellano con el título de *Los derechos del hombre*, en la B. I. F. (Aguilar, Buenos Aires.)

Para equilibrar a la mayor parte de los autores citados más arriba convendrá acudir a Rousseau, de cuya obra puede dar buena idea la lectura de algunos de sus discursos, el *Contrato Social* y el *Emilio*, que el interesado en problemas psicológicos puede ampliar a las *Confesiones*. El *Contrato Social* está publicado por la Biblioteca de Iniciación Filosófica (Aguilar, Buenos Aires).

En lo que respecta a la filosofía formal, es buen ejemplo la *Enquiry Concerning Human Understanding*, de Hume, de la que existe versión castellana, publicada por Aguilar, Buenos Aires, bajo el título de *Del conocimiento*. En cambio, Kant resulta un tanto abstruso para el profano. No obstante, pueden leerse algunas de sus obras menores, publicadas en la "Colección Universal" y en la repetida Biblioteca de Iniciación Filosófica. Para hacerse una idea condensada sobre la filosofía de este período puede también leerse la obra *Locke y Hume, Kant, Fichte* (Revista de Occidente, Madrid), en que se resume lo fundamental de la doctrina de los cuatro grandes pensadores.

Los escritores alemanes de la Ilustración no son, por lo general, asequibles en traducciones españolas, con alguna que otra excepción, entre las que conviene notar el *Laocoonte*, de Lessing (F. Sempere y Compañía, Valencia).

Pese a la importancia filosófica que puedan tener, las obras de los utilitaristas no resultan muy sugestivas para el lector medio. Sin embargo, ofrece buen material documental sobre la escuela en su conjunto la obra *Los Utilitaristas*, que abarca a Bentham y a los dos Mill (Fondo de Cultura Económica, México). De John Stuart Mill están publicados *El utilitarismo* y *Sobre la libertad* en la Biblioteca de Iniciación Filosófica (Aguilar, Buenos Aires).

XII, XIII.—EL SIGLO XIX

Por su propia proximidad a nosotros, el siglo XIX se nos antoja cuantitativamente más importante que cualquiera de los que le precedieron. En rigor, presenta una extraordinaria diversidad de opiniones y de valores, en los que la labor de selección se hace sumamente difícil, si no es un especialista el que la aborda. Las obras que se reseñan a continuación pueden dar una idea de la amplitud de las doctrinas de este período.

A la cabeza de la tradición progresiva y centralista, aunque respetable, podemos situar a J. S. Mill, de cuyas obras está publicada en castellano la más importante de todas, la *Autobiografía* (Espasa Calpe, Madrid), libro de verdadera importancia. Hace pareja con él el francés Tocqueville, del que conviene leer la *Historia de la Democracia en América* (Biblioteca Científico-

Religiosa, Jorro, Madrid). La fracción más radical, y de alcurnia positivista, culmina en Herbert Spencer, cuyos extensos libros sobre "principios" resultan hoy casi ilegibles, pudiéndose leer en su lugar algunas obras más del mismo autor, que son, sin embargo, de las más características de su doctrina, como *Social Statics* y *The Man versus the State*, publicada en versión castellana esta última con el título de *El hombre contra el Estado* por la Biblioteca de Iniciación Filosófica (Aguilar, Buenos Aires). En América pueden recogerse algunas muestras más de esta tendencia, como, por ejemplo, en *The Challenge of Facts and Other Essays*, de W. G. Sumner (Yale University Press, New Haven), y *Physics and Politics*, de Walter Bagehot (Knopf, Nueva York), libro esencial para estudiar los comienzos del antiintelectualismo moderno. La lectura de todas las obras de Bagehot es verdaderamente deliciosa: es la obra de un liberal victoriano lleno de agudeza. En este período tiene mucha importancia la novela; lo difícil es elegir. Tal vez pudieran servir de muestra, por ejemplo, el *Phineas Finn*, de Trollope, y algo de Balzac, como *Eugénie Grandet* o *Père Goriot*.

La mayor parte de los que integran lo que pudiéramos llamar el ala derecha no están traducidos al castellano, salvo unas cuantas excepciones que, afortunadamente, no son de las menos significativas. Para dar idea de la mentalidad conservadora alemana podrán valer las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, de Hegel (Revista de Occidente, Madrid), y la *Introducción a la historia de la filosofía* (Aguilar, Buenos Aires). Aunque su tema sea distinto, no desentonan por completo, en cuanto al pensamiento que las informa, *Las Veladas de San Petersburgo*, de José de Maistre ("Colección Crisol", Aguilar, Madrid). También merece la pena leer a Newman. Su obra más conocida es la famosa *Idea of a University*, de cuya traducción castellana ha aparecido ya la primera parte: *Naturaleza y fin de la educación universitaria* (E. P. E. S. A. Madrid). Pueden también repasarse la *Apologia pro vita sua* (varias ediciones inglesas y americanas), *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* y *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, estas dos últimas de gran interés y publicadas por Longmans, Green, en Londres y Nueva York, respectivamente.

Carlyle es un combatiente muy espectacular, pero que, al cabo del tiempo, nos resulta hoy ya de lo más inocente. Sin embargo, se puede recoger de él el aspecto más profascista en su *Shooting Niagara* (Chapman and Hall, Londres). Para los que sientan inclinación hacia lo conservador y lo aristocrático, está el *Popular Government*, de sir Henry Maine (J. Murray, Londres), y para los amantes de las cosas buenas y hermosas, las *News of Nowhere*, de William Morris (Longmans, Green, Nueva York); *The Crown of Wild Olive*, de John Ruskin (Dutton, Nueva York), y *Culture and Anarchy*, de Matthew Arnold (Cambridge University Press). Y, para completar este grupo, las *Lectures on the Principles of Political Obligation*, de T. H. Green (Longmans, Green, Londres).

Las fuentes relativas al nacionalismo son tan abundantes y complejas como el propio sentimiento social que da origen a esta corriente. Los que aborden por primera vez su estudio pueden iniciarlo con cualquiera de los libros críticos o descriptivos que se reseñan en la sección siguiente. Pero ya podemos anticipar algunas de estas fuentes: Giuseppe Mazzini: *Los deberes del hombre;* J. G. Fichte: *Discurso a la Nación Alemana* (Biblioteca Económica Filosófica, Sociedad General Española de Librería, Madrid); Arthur de Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines* (París, 1853-1855); Madison Grant: *The Passing of the Great Race* (Scribner's, Nueva York).

La figura central entre los que atacan desde la izquierda es Marx. Todo el mundo debiera leer el *Manifiesto Comunista* (del que hay numerosas ediciones en todos los idiomas); en él está contenida una parte fundamental de la doctrina que maduraría luego en otras más amplias. *Das Kapital* (también nu-

merosas ediciones, entre ellas una del Fondo de Cultura Económica, de México) es obra densa y erudita, que no se asimila con facilidad. Hay varias antologías y manuales del marxismo en que éste resulta más asequible, especialmente el titulado *A Handbook of Marxism*, por Emile Burns (Random House, Nueva York), que incluye cosas de Marx, Engels, Lenin y Stalin. También en este aspecto no estará de más que el principiante consulte el apartado referente a la literatura crítica y descriptiva de este siglo.

Por lo que hace a otros ataques del ala izquierda, poco ha dejado Fourier que merezca la pena leerse, pese a que es un pensador sorprendente y original de arriba abajo. Hay unas *Sélections*, editadas por el francés Charles Gide (traducción inglesa por Julia Franklin, Sonnenschein, Londres). La Editorial Intermundo, de Buenos Aires, ha publicado *El falansterio*. Más sistemático es Proudhon, al que habrá de consultar todo el que quiera estudiar a fondo a Marx. Pueden leerse el *Système des contradictions économiques* (Guillaumin, París) y la *Filosofía de la miseria* (Aguilar, Madrid). Comte constituye más bien un caso aparte: un hombre que trató de sistematizar y, hasta podríamos decir, cristalizar, la Ilustración, en un punto que eligió como bien le pareció. En castellano está publicado su *Catecismo positivista* (Biblioteca Económica Filosófica, Sociedad General Española de Librería) y el *Discurso sobre el espíritu positivo* (Aguilar, Buenos Aires).

XIV, XV.—EL SIGLO XX

Pese a la extraordinaria demanda que existe de obras sobre historia contemporánea, la realidad es que aún carecemos de la perspectiva histórica suficiente para poder enjuiciar los acontecimientos de nuestros propios días. El lector que desee un resumen rápido sobre la cuestión puede acudir al libro de Hans Kohn *The Twentieth Century: a Mid-way Account of the Western World* (MacMillan, Nueva York).

La relación de obras que sigue permitirá al lector hacerse una clara idea de las fuerzas que ha sido capaz de acumular el antiintelectualismo. Por consciente que pueda ser un demócrata, no estará de más que se esfuerce en examinar este cuerpo de doctrina con la mayor imparcialidad posible. Algunos de los autores que citamos son un tanto totalitarios; otros se tienen por demócratas que tratan de afrontar los hechos que la vida les plantea. Algunos libros de éstos puede que sean verdaderas obras maestras; la mayor parte de ellos representan la literatura vulgar y corriente en que se considera al hombre como animal político. Walter Bagehot: *Physics and Politics* (Knopf, Nueva York); G. Sorel: *Réflexions sur la violence*; F. Nietzsche: *La genealogía de la moral* (en las Obras Completas, publicadas por Aguilar, Madrid); Adolf Hitler: *Mein Kampf* (varias ediciones en diversos idiomas, entre ellos en castellano); Benito Mussolini: el artículo sobre el "fascismo", en la *Enciclopedia Italiana*; Graham Wallas: *Human Nature in Politics* (A. Constable, Londres); J. H. Robinson: *The Mind in the Making* (Harper, Nueva York); T. W. Arnold: *The Folklore of Capitalism* (Yale University Press, New Haven); Sigmund Freud: *Esquema del psicoanálisis* (en el tomo II de sus Obras Completas, publicadas por Biblioteca Nueva, Madrid), que merece la pena ser leído con detenimiento. Gaetano Mosca: *The Ruling Class* (McGraw-Hill, Nueva York). Para el lector corriente, Pareto es poco menos que inasequible. Hay dos resúmenes de su obra: uno, de L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology* (Harvard University Press), y otra, en estilo más popular; Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society* (Scribner's, Nueva York); *An Interpretation of Christian Ethics* (Harper, Nueva York), del mismo autor; Stuart Chase: *The Tyranny of Words* (Brace, Harcout); James Burham: *The*

Managerial Revolution (John Day, Nueva York); Bergen Evans: *The Natural History of Nonsense* (Knopf, Nueva York); Bertrand de Jouvenel: *On Power* (Viking Press, Nueva York). Sobre Pareto concretamente, puede consultarse: Eugenio d'Ors: *Nuevo Glosario* (Aguilar, Madrid).

Entre los filósofos de la historia constituye un caso excepcional, por la altura de su pensamiento y por el rigor de su método, Toynbee. La mejor forma de abordar su doctrina consiste posiblemente en acudir al extracto que del *Study of History* ha realizado D. C. Somervell (Oxford University Press, Nueva York). Aguilar (Madrid) ha publicado *El mundo y el Occidente*.

Damos a continuación cuatro ensayos modernos, cuyos autores, de una generación posterior, han tratado de ir directamente—y llevarnos a nosotros con ellos—a averiguar qué papel desempeña la democracia de mediados del siglo XX. Nos referimos a F. M. Watkins: *The Political Tradition of the West* (Harvard University Press, Cambridge); Samuel Beer: *The City of Reason* (Harvard University Press, Cambridge); A. M. Schlesinger, Jr.: *The Vital Center* (Houghton Mifflin, Boston); H. Stuart Hughes: *An Essay for Our Times* (Knopf, Nueva York).

Por último, he aquí tres obras de otros tantos técnicos en Sociología, que han tratado de ver a qué conclusiones pueden llevarnos directamente las Ciencias Sociales: Clyde Kluckhohn: *Mirror for Man* (Whitlesey House, Nueva York); A. H. Leighton: *The Governing of Men* (Princeton University Press, Princeton); y del mismo autor: *Human Relations in a Changing World* (Dutton and Co., Nueva York).

OBRAS DESCRIPTIVAS Y DE CRÍTICA

I.—INTRODUCCIÓN

Como a tantas introducciones les ocurre, acaso conviniera leer la presente al final de esta obra. Los problemas que en ella se formulan en términos generales van haciéndose más claros y concretos a medida que se avanza en la lectura del libro. Pese a ello, acaso desee el lector, llegado a este punto, investigar más a fondo algunos de los citados problemas, para ver cómo los han planteado otras personas de las que se han ocupado de la respectiva disciplina. Constituye un buen punto de partida en este aspecto la obra de J. H. Robinson: *Mind in the Making* (Harper, Nueva York), que es una especie de boceto o esquema para una historia intelectual del mundo de Occidente, escrito por uno de los primeros historiadores americanos que se han interesado por este tipo de historia precisamente. Hay otros dos trabajos en que se lleva a cabo una sugestiva discusión del problema de la delimitación del terreno que haya de adjudicase a la historia de las ideas—separándola de la historia de la filosofía, o de la literatura o del pensamiento político—, que son el estudio de A. O. Lovejoy en el capítulo I de la obra *Great Chain of Being* (Harvard University Press, Cambridge), y el artículo de F. L. Baumer "La Historia de las Ideas y sus Problemas", en el número XXI del *Journal of Modern History* (septiembre, 1949). Constituye una excelente visión de conjunto de la cuestión la obra de J. H. Randall, Jr.: *Making of the Modern Mind* (Houghton Mifflin, Boston), en que se trata preferentemente el aspecto formal del pensamiento. En cambio, H. E. Barnes aborda el tema desde un punto de vista más bien enciclopédico en *Intellectual and Cultural History of the Western Word* (Random House, Nueva York). *The Dignity of Man*, de Herschel Baker (Harvard University Press, Cambridge), es una admirable his-

toria de las Ideas de Occidente, que abarca el período comprendido entre Grecia y la Reforma protestante.

Posiblemente resultará más arduo el adquirir documentación relativa al tema, bastante más complejo, que supone la distinción entre conocimiento cumulativo y no cumulativo que en este capítulo se propone. El que desee una breve introducción al problema de las relaciones entre el pensamiento científico y el resto de nuestras actividades mentales conscientes puede consultar la obra de J. B. Conant: *On Understanding Science* (Yale University Press, New Haven), y la de I. B. Cohen: *Science, Servant of Man* (Little, Brown, Boston). En el *Bulletin* núm. 54 del Social Science Research Council puede encontrarse el trabajo titulado *Theory and Practice in Historical Study* (Nueva York, 1946), en el que se da una amplia bibliografía en torno al problema de la metodología de las ciencias sociales y, de forma más precisa, sobre las relaciones que puedan existir entre la historia y las obras de tipo histórico, por un lado, y las ciencias sociales, tales como la sociología, la antropología, la economía y la filosofía de la ciencia, por otro; cuestiones, empero, que, para el que haya seguido hasta el final la lectura de este libro, habrán quedado ya bastante perfiladas.

II, III.—LOS GRIEGOS

La literatura en que se comentan las cosas griegas presenta un volumen ingente, siendo casi toda ella favorable al helenismo. El principiante encontrará de suma utilidad el excelente esquema de la historia griega de C. E. Robinson titulado *A History of Greece* (Methuen, Londres), al que puede seguir *The Greek View of Life*, por G. L. Dickinson (Doubleday, Doran, Garden City), obra típica sobre el punto de vista propio del inglés moderno instruído y con una formación clásica. Hay también un excelente manual americano que puede servir de introducción al tema: *The Achievement of Greece*, por W. C. Greene (Harvard University Press, Cambridge). La *Life of Greece*, de Will Durant (Simon and Schuster, Nueva York), escrita por el autor después de haber sido motejado por los eruditos de "excesivamente popular", por la forma en que redactó su *Story of Philosophy*, constituye una introducción a la vida griega acertada, clara de exposición y meticulosa en todos los aspectos que trata, avalorada con notas bibliográficas y de pie de página muy útiles. También es una excelente introducción, pese a su brevedad, la *Literatura griega antigua*, de C. M. Bowra (Fondo de Cultura Económica, México). Uno de los libros de carácter popular más deliciosos que se hayan escrito sobre Grecia es *The Greek Way*, de Edith Hamilton (W. W. Norton, Nueva York), del que acaba de publicarse una edición muy económica en la colección "Mentor books", bajo el título *The Greek Way to Western Civilization* (New American Library, Nueva York). *The Greek Commonwealth*, de A. E. Zimmern (Claredon Press, Oxford), es uno de los mejores análisis que existen sobre la *polis* griega, realizado por un devoto de Grecia de mentalidad más bien "tierna". Otro libro bueno sobre el mismo asunto es *La ciudad griega*, de Gustave Glotz (Colección "Evolución de la Humanidad", Editorial Cervantes). En lo que respecta a la herencia dejada por Grecia, la obra clásica es *El legado de Grecia*, editada por R. W. Livingstone y redactada por varios especialistas (Pegaso, Madrid). La obra señera de nuestros eruditos contemporáneos es *Paideia*, de Werner Jaeger (Fondo de Cultura Económica, México), estudio un tanto avanzado que no convendrá leer hasta haber adquirido en otras obras ciertos conocimientos sobre lo griego. El instrumento esencial para explorar toda la Historia Antigua, desde los egipcios hasta la caída del Imperio romano, sigue siendo la *Cambridge Ancient History* (Cambridge University Press). Sobre la *polis* griega es también obra clásica *La ciudad antigua*, de Fustel de Coulanges (Biblioteca Científico-Religiosa, Jorro, Madrid).

IV.—LA CULTURA CLÁSICA POSTERIOR

La literatura en torno al Antiguo Testamento y a la historia de los judíos es extraordinariamente abundante. Hay una buena obra que, aunque en compendio, presenta con sumo acierto una visión panorámica del conjunto de la época. Nos referimos a *La Conquista de la Antigüedad*, de J. H. Breasted (Espasa Calpe, Madrid), llena de interés para el estudioso de la época antigua del Oriente Próximo. De los libros publicados en inglés podemos añadir *The Literature of the Old Testament*, por G. F. Moore (Holt, Nueva York), y la *History of Religions*, del mismo autor (Scribner's, Nueva York). Recientemente se ha publicado el admirable estudio de Robert Pfeiffer: *Introduction to the Old Testament* (Harper, Nueva York). Acerca de los profetas, existe la obra de Edith Hamilton: *The Prophets of Israel* (W. W. Norton, Nueva York). Para cuestiones relacionadas con la historia general de los judíos, puede consultarse la *History of the Jews* (Knopf, Nueva York).

Gran parte de la bibliografía reseñada en los capítulos II y III es aplicable a la cultura clásica de los últimos tiempos. Por lo que respecta a la ciencia, acaso sea la mejor obra la *History of the Sciences in Graeco-Roman Antiquity*, de Arnold Reymond (Dutton, Nueva York). El mejor resumen histórico sobre el período helenístico es el de W. W. Tarn: *Hellenistic Civilisation* (Arnold, Londres). En la obra *Greek Imperialism*, de W. S. Ferguson (Houghton Mifflin, Boston), se abordan los grandes problemas políticos que los griegos jamás llegaron a resolver. Sobre la literatura de este período consúltese *A History of Later Greek Literature*, de F. A. Wright (Routledge, Londres). Del aspecto filosófico hay un buen compendio, bastante popular: *Stoic and Epicurean*, por R. D. Hicks (Scribner, Nueva York).

Aparte de la obra clásica de Mommsen (de la que puede leerse, por ejemplo, *El mundo de los Césares*, publicado en Méjico por el Fondo de Cultura Económica), hay toda una serie de excelentes libros sobre la historia romana, entre los que puede citarse el manual americano, de A. E. R. Boak y Richard Hudson; *A History of Rome to 565 A. D.* (MacMillan, Nueva York), y el magnífico resumen sobre la cultura de este período *The Achievement of Rome*, por W. C. Greene (Harvard University Press, Cambridge). Hay también una buena exposición sobre cómo era el espíritu romano: *The Roman Way*, por Edith Hamilton (W. W. Norton, Nueva York). Acerca de las instituciones políticas, hay un moderno manual, muy completo, de León Homo: *Nueva Historia de Roma* (Ediciones Ibéricas, S. A., Barcelona). También hay un "legado" de Oxford referente a este período: *El legado de Roma*, editado por Cyril Bailey (Pegaso, Madrid), y un ameno trabajo sobre la historia de la literatura romana: *Latin Literature*, de J. W. MacKail (Scribner, Nueva York). El Derecho romano no ha ejercido en realidad una gran atracción sobre los divulgadores; sin embargo, el tema está bastante bien tratado en *El legado de Roma*. Hay un resumen, acaso un tanto esquemático, de J. Declaureil: *Rome the Law-giver* (Knopf, Nueva York). El estudiante puede encontrar orientación para documentarse, tanto en éste como en otros aspectos similares, en los correspondientes artículos de la *Encyclopædie of the Social Sciences*, editada por E. R. A. Seligman y Alvin Johnson (15 vols., MacMillan, Nueva York). Véanse, por ejemplo, los artículos sobre el Derecho romano, el estoicismo y la igualdad. La introducción al volumen I de esta Enciclopedia constituye una historia del pensamiento del hombre en sociedad, que puede ser un auxiliar muy útil de otras obras de este tipo, ya señaladas.

V.—LA DOCTRINA DEL CRISTIANISMO

La historia del cristianismo primitivo presenta la dificultad de que sería preciso leerse unas cuantas docenas de volúmenes para llegar a comprender los diferentes puntos de vista que se sustentan modernamente sobre dicha doctrina. No es mal punto de partida el empezar por escoger dos obras que sean diametralmente opuestas entre sí: por un lado, el punto de vista erudito y católico, expuesto por Christopher Dawson en *Los orígenes de Europa* (Pegaso, Madrid); por otro, el punto de vista erudito y anticatólico, tal como lo presenta, por ejemplo, Charles Guignebert en *Christianity Past and Present* (MacMillan, Nueva York). Sobre la historia de las instituciones, existe una obra de talla y muy rica de contenido: *A History of the Expansion of Christianity*, por K. S. Latourette (Harper, Nueva York). Respecto a la doctrina cristiana, puede leerse la gran obra protestante del alemán Adolph Harnack, que en su traducción inglesa lleva el título de *History of Dogma* (William and Norgate, Londres), así como la de A. C. McGiffert: *A History of Christian Thought* (Scribner, Nueva York).

Existe una vasta bibliografía sobre las confusas luchas de ideas e intereses contrapuestos, de las que surgió, triunfante, el cristianismo. Señalaremos nada más que unas cuantas obras fundamentales. Gibbon: *Decline and Fall* (hay numerosas ediciones), en la que merecen leerse especialmente los capítulos XV y XVI (este último es tan revelador sobre el propio siglo en que vivió el autor—el XVIII—como sobre los primeros tiempos del cristianismo); Kirsopp Lake: *Landmarks in the History of Early Christianity* (MacMillan, Londres); W. R. Halliday: *The pagan Background of Early Christianity* (University Press, Liverpool); Franz Cumont: *The oriental Religions in Roman Paganism* (Open Court Publishing Co., Chicago); E. R. Goodenough: *The Church in the Roman Empire* (Holt, Nueva York); Samuel Dill: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (MacMillan, Londres); E. M. Pickman: *The Mind of Latin Christendom* (Oxford University Press, Londres); T. R. Glover: *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire* (Methuen, Londres). La obra de Albert Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus* (MacMillan, Nueva York), tiene para el lector en general mucho más interés de lo que pudiera suponerse a primera vista por el título.

VI, VII.—LA EDAD MEDIA

Para la historia de las ideas medievales disponemos de una gran obra de conjunto: *The Mediaeval Mind*, por H. O. Taylor (Harvard University Press, Cambridge), en la que pueden encontrarse referencias para documentar los mil años que cubre este período.

Para poner de relieve las diferencias entre los diversos criterios—favorables unos, desfavorables otros—con que se enjuicia la Edad Media, podemos contraponer *The Thirteenth, Greatest of Centuries*, de J. J. Walsh (Fordham University Press, Nueva York), e *Intellectual and Cultural History of the Western World*, de H. E. Barnes (Random House, Nueva York, parte III, páginas 275-595). O, si queremos poner frente a frente dos obras más literarias: *Mont-Saint-Michel and Chartres*, por Henry Adams (Houghton Mifflin, Boston), y *Medieval Panorama*, de G. G. Coulton (MacMillan, Nueva York).

Puede recogerse el panorama que da fondo a la historia política en un libro de texto breve y excelente: *A Brief Survey of Mediaeval Europe*, de Carl Stephenson (Harper, Nueva York). Para hacerse una idea de toda una serie de aspectos de la mentalidad del hombre medieval, convendrá también leer *Ideales de la Edad Media*, por Waldemar Vedel (Labor, Barcelona).

Otras obras que pueden ayudar al estudiante interesado en las diversas

fases de la cultura medieval son las que a continuación reseñamos. Summerfield Baldwin: *The Organization of Medieval Christianity* (Berkshire Studies, Holt, Nueva York); C. G. Crump y E. F. Jacobs: *El legado de la Edad Media* (Pegaso, Madrid); C. H. Haskins: *The Normans in European History* (Houghton Mifflin, Boston), y *The Rise of Universities* (P. Smith, Nueva York); Etienne Gilson: *Santo Tomás de Aquino* (Aguilar, Madrid), *La filosofía de la Edad Media* (Pegaso, Madrid) y *La Catedral viva* (E. P. E. S. A., Madrid); Helen Waddell: *The Wandering Scholars* (Houghton Mifflin, Boston); G. C. Homans: *English Villagers of the Thirteenth Century* (Harvard University Press, Cambridge); J. Huizinga: *El otoño de la Edad Media* (Revista de Occidente, Madrid); Henri Pirenne: *Historia de Europa desde las invasiones hasta el siglo XVI* (Fondo de Cultura Económica, México); Ernest Troeltsch: *The Social Teaching of the Christian Churches* (traducción inglesa de la edición alemana, por Olive Wyron, MacMillan, Nueva York); Joseph Turmel: *The Latin Church in the Middle Ages* (Scribner, Nueva York); Enrique Finke: *La mujer en la Edad Media (Revista de Occidente,* Madrid); Sidney Painter: *French Chivalry* (John Hopkis Press, Baltimore); Worringer: *La esencia del estilo gótico* (Revista de Occidente, Madrid).

VIII.—HUMANISMO

Probablemente, el libro más conocido sobre este período es el de Jakob Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia* (Ediciones Ibéricas, S. A., Madrid), obra de un profesor suizo del siglo XIX que amaba el Renacimiento por su virilidad. Hay también una obra clásica en inglés sobre la misma época: *The Renaissance in Italy* (Modern Library, Nueva York), como también es clásica la deliciosísima obra de C. F. Young: *The Medici* (Modern Library, Nueva York). Un buen libro de texto, con bibliografía abundante, es *The Renaissance and the Reformation* (Harper, Nueva York). Hay un buen estudio sobre Erasmo de Preserverd Smith: *Erasmus* (Harper, Nueva York). *Thought and Expression in the Sixteenth Century* (MacMillan, Nueva York), aunque tiene abundancia de excelentes materiales, jamás ha alcanzado el éxito del libro de H. O. Taylor sobre el pensamiento medieval. Y, por último, tenemos un admirable resumen sobre el Renacimiento en el artículo "Renaissance", de Bernard Groethuysen, en la *Encyclopaedia of the Social Sciences,* tomo XIII.

IX.—PROTESTANTISMO

The Age of the Reformation, de Preserved Smith (Holt, Nueva York), es un excelente libro de texto americano, que abarca en lo fundamental todo lo que en este tema guarda relación con la historia de las ideas. En cambio, no hay obras "clásicas" sobre las diversas fases de este período que puedan compararse con las que sobre el Renacimiento escribieron Burckhardt, Symonds y Young. El lector podrá recoger un resumen de las diversas interpretaciones que se han dado a esta época en el libro de Preserved Smith ya citado, así como en los siguientes: *The Story of the Catholic Church,* por George Stebbing (Sands, Londres); *Religion and the Rise of Capitalism,* por R. H. Tawney (J. Murray, Londres); *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* por Max Weber (Scribner's, Nueva York), y *Escape from Freedom,* por Erich Fromm (Farrar and Rinehart, Nueva York), y *Tres reformadores,* de Jacques Maritain (E. P. E. S. A., Madrid).

X.—RACIONALISMO Y CIENCIA

Para todo el período que abarcan los capítulos VIII, IX y X hay una historia de las ideas, muy resumida, pero extraordinariamente útil: *A History of Modern Culture, I, The Great Renewal,* por Preserved Smith (Holt, Nue-

va York). A partir de este punto, el lector que se interese por la teoría política deberá seguir de cerca a G. H. Sabine: *A History of Political Theory* (Holt, Nueva York). Más difícil le será al profano documentarse en cuanto a filosofía, aunque dispondrá de una buena orientación en *The Story of Philosophy*, por W. Durant (Simon and Schuster), y en la obra, más profunda que la anterior, *Historia de la filosofía moderna*, por Harald Höffding (Biblioteca Científica Religiosa, Jorro, Madrid). Hay un reciente y admirable estudio acerca de las relaciones entre las ciencias naturales y la sociedad: *The Origins of Science* (Bell, Londres). Existe una abundante literatura, hostil a Maquiavelo, que ha extractado muy bien lord Acton en su introducción a la edición de Burd: *History of Freedom and Other Essays* (MacMillan, Londres). *The Machiavellians*, por James Burnham (John Day, Nueva York), constituye, en cambio, una visión favorable a los seguidores del florentino. Sobre Bacon hay un buen análisis moderno: *The Philosophy of Francis Bacon*, por F. H. Anderson (University of Chicago Press, Chicago). Para el siglo XVII, véase la obra de G. N. Clark, *The Seventeenth Century* (Clarendon Press, Oxford), y los primeros capítulos de *Science and the Modern World*, de A. N. Whitehead, así como la obra de A. L. Guérard *The Life and Death of an Ideal* (Scribner's, Nueva York).

XI.—EL SIGLO XVIII

La *History of Modern Culture*, II, de Smith, presenta acabadamente los hechos que abarca el período de la Ilustración. El que desee una orientación bibliográfica sobre dicha época, puede acudir a los tres volúmenes dedicados al siglo XVIII en la obra *Rise of Modern Europe*, editada por W. L. Langer, que llevan por título *The Quest for Security*, 1715-1740, por Penfield Roberts; *Competition for Empire*, 1740-1763, por W. L. Dorn; *From Despotism to Revolution*, 1763-1789, por Leo Gershoy (Harper, Nueva York).

El lector, en general, encontrará en las obras que damos a continuación unos botones de muestra, muy representativos, de las diversas actitudes críticas con que se ha abordado la Ilustración. Las tres biografías de John Morley: *Voltaire* (D. Appleton, Nueva York), *Rousseau* (Chapman and Hall, Londres) y *Diderot and the Encyclopaedists* (Scribner and Welford, Nueva York), que son en realidad verdaderos ensayos sobre la Ilustración francesa, constituyen un buen exponente del punto de vista que pudiéramos llamar "avanzado", aunque todavía decididamente victoriano. También es una buena muestra del punto de vista liberal decimonónico la *History of English Thought in the Eighteenth Century*, de Seslie Stephen (Putnam's, Nueva York). El criterio de simpatía un tanto ingenua, al tiempo que radical, para enfocar este período, pudiera estar representado por la obra *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, de Kinsley Martin (Little, Brown, Boston). *La filosofía de la Ilustración*, de Ernst Cassirer (Fondo de Cultura Económica, México), es un libro amplio y que, por su calidad excepcional, conviene destacar sobre las demás obras que abordan el mismo tema. Estudio moderno y escéptico, aunque sin caer por ello en el cinismo, es *The Heavenly City of the Eighteenth-Century-Philosophers*, de C. L. Becker (Yale University Press, New Haven). Y, por último, la interpretación marxista de este período está recogida en la obra de H. J. Lasky: *El liberalismo europeo* (Fondo de Cultura Económica, México).

De la obra de Becker existe una traducción castellana, publicada por el Fondo de Cultura Económica bajo el título *La Ciudad de Dios en el siglo XVIII*.

Acerca de los utilitarios, puede leerse *The English Utilitarians*, por Leslie Stephen (Putnam's, Nueva York), y el admirable libro de Elie Halévy: *Le*

Développement du Radicalisme Philosophique. Hay una crítica del siglo XIX sobre los principales supuestos utilitaristas: *Liberty, Equality, Fraternity,* de James Fitzjames Stephen (Holt, Nueva York).

XII, XIII.—EL SIGLO XIX

El libro fundamental es el de J. T. Merz: *History of European Thought in the Nineteenth Century* (W. Blackwood, Edimburgo), que trata especialmente de la ciencia. *Century of Hope,* de F. S. Marvin (Clarendon Press, Oxford), nos proporciona una visión panorámica del siglo XIX, aunque no hace realmente honor a su título. Hay una serie de tres volúmenes de textos recopilados por F. J. C. Hearnshaw: *The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era; The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of Age of Reaction & Reconstruction; The Social & Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age,* editados todos ellos por Harrap, Londres, que abarcan en conjunto las diferentes modas y estilos que se sucedieron en este siglo. Como todas las obras de esta índole, redactadas por toda una serie de autores, su valor es bastante desigual. (El profesor Hearnshaw editó varios volúmenes análogos, que comienzan con la Edad Media, y que forman en total un estudio conjunto sobre las ideas políticas y sociales de Occidente.) Véanse también Crane Brinton: *English Political Thought in the Nineteenth Century* (Harvard University Press, Cambridge), y Roger Soltau: *French Political Thougth in the Nineteenth Century* (Yale University Press, New Haven). Pueden completarse todas estas obras con *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo,* de Eucken (Biblioteca Científico-Religiosa, Jorro, Madrid).

Para documentar las cuestiones relativas al nacionalismo moderno, puede leerse *The Historical Evolution of Modern Nationalism,* por C. J. H. Hayes (R. R. Smith, Nueva York); *Essays on Nationalism,* del mismo autor (MacMillan, Nueva York); el artículo "Nationality", de lord Acton, en los *Essays on Freedom and Power* (Beacon Press, Boston); *The Idea of Nationalism,* por Hans Kohn (MacMillan, Nueva York); *Metapolitics,* por Peter Viereck (Knopf, Nueva York); *Nationality in History and Politics* (Oxford University Press, Nueva York).

Numerosos son los que han tratado de explicar el marxismo a la gente, con explicaciones que, desde luego, no coinciden ni poco ni mucho. Pero no hay que descorazonarse por ello. He aquí algunas de las más elementales: *Towards the Understanding of Karl Marx,* por Sidney (John Day, Nueva York); *Karl Marx's Interpretation of History,* por M. M. Bober (Harvard University Press, Cambridge); *Karl Marx, His Life and Environment,* por Isaiah Berlin (Oxford University Press, Nueva York); *What Marx Really Meant,* por G. D. H. Cole (Knopf, Nueva York); *Karl Marx's Capital,* por A. D. Lindsay.

Muchísimos son los libros que hay sobre los diversos aspectos de la historia de las ideas en el siglo XIX. Pueden consultarse las extensas bibliografías que acompañan a las obras *The Making of the Modern Mind,* de J. H. Randar (Houghton Mifflin, Boston), y *An Intellectual and Cultural History of the Western World* (Reynal and Hitchcock, Nueva York). Para empezar, pueden leerse las siguientes obras: *Darwin, Marx, Wagner,* por Jacques Barzun (Little, Brown, Boston); *Imperialism,* por J. A. Hobson (Allen and Unwin, Londres); Guido de Ruggiero: *Historia del liberalismo europeo* (Pegaso, Madrid); Ernest Barker: *Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day* (Holt, Nueva York); lord Hugh Cecil: *Conservatismo* (Labor, Barcelona); L. T. Hobhouse: *Liberalism* (Holt, Nueva York); Bertrand Russell: *The Scientific Outlook* (Norton, Nueva York); George Nasmyth: *Social Progress and the Darwinian Theory* (Putnam's, Nueva York);

Paul Sabatier: *Modernism* (Scribner's, Nueva York); Jacques Maritain: *Humanismo Integral* (Ercilla, Buenos Aires); Reynold (conde Gonzague de): *La formación de Europa* (Pegaso, Madrid); J. M. Robertson: *A History of Free Thought in the Nineteenth Century* (Putnam's, Nueva York); O. Spengler: *La decadencia de Occidente* (Revista de Occidente, Madrid); Yngve Brilioth: *The Anglican Revival* (Longmans Green, Nueva York); A. C. McGiffert: *The Rise of Modern Religious Ideas* (MacMillan, Nueva York); Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea* (Pegaso, Madrid); George Brandes: *Main Currents in Nineteenth-Century Literature* (Heinemann, Londres); W. L. Parrington: *Main Currents in American Thought* (Harcourt, Brace, Nueva York); Emmanuel Mounier: *Introducción a los Existencialismos* (Revista de Occidente, Madrid); R. H. Gabriel: *The Course of American Democratic Thought* (Ronald, Nueva York).

APÉNDICE

BIBLIOGRAFÍA HISPÁNICA

Terminada la lectura de este libro, en el que se abordan las que el autor denomina "grandes cuestiones" de Occidente, difícil será que ante el lector de habla española no se haya abierto una nueva interrogante. ¿Y España? ¿En qué medida ha contribuído exactamente nuestra cultura a fijar el perfil de esa mentalidad, europea primero y occidental después, fundida a lo largo de los siglos en el crisol de la historia y alimentada por ingredientes tan varios como los que acabamos de apreciar? ¿Cuál es nuestra aportación nacional a ese acervo de ideas, de actitudes y de técnicas, de modos de vida; a esa diferenciada visión del mundo en torno que denominamos, más o menos justificadamente, civilización occidental?

La pregunta no es producto de una curiosidad accesoria despertada un tanto azarosamente por la lectura. Es una pregunta grave, que en el fondo de nuestra preocupación llevamos latente todos los españoles y que se manifiesta sin necesidad de estímulos eruditos. El problema de España: he aquí un concepto que, entre nosotros, viene constituyendo en los últimos tiempos tema central de serias meditaciones.

No ha de esperarse, ciertamente, que esta interrogante vaya a ser contestada aquí, ni siquiera que se arriesgue el apuntar una posible solución del problema. Para ello sería necesario que se emprendiera una obra de la misma envergadura, cuando menos, que la que acaba de leerse. Una obra en que se recogieran y sistematizaran los abundantes materiales—algunos de excepcional calidad—que han ido acumulándose en torno a la cuestión; una obra, también, en que, sobre la base estimativa que dichos materiales proporcionasen, se intentara una valoración objetiva del volumen de nuestras aportaciones a la Historia universal y de la singularidad de nuestro pensamiento. En tanto que una obra así se emprende, todo aquel que sienta estas inquietudes—y raro será el español de hoy que, más o menos formuladas en su intimidad, no las albergue—puede acudir directamente a las fuentes que le permitan ampliar, en su dimensión específicamente hispánica, el estudio de los diversos períodos de esa gran "aventura de las ideas" que acabamos de repasar.

A título de ayuda inicial para una labor así, damos unas indicaciones bibliográficas que, sin pretender ser exhaustivas ni mucho menos, pueden proporcionar una orientación suficiente.

OBRAS GENERALES

Señalaremos, en primer lugar, algunas obras que pueden dar una visión de conjunto al que precise una perspectiva previa general; y, al que disponga ya de la imprescindible información básica, las necesarias referencias e indicaciones para una proyección de la presente bibliografía hacia aspectos más concretos.

Sobre Historia: la obra de más envergadura en este aspecto es la que, bajo la dirección de Ramón Menéndez Pidal, viene publicando Espasa Calpe, con la colaboración de varios profesores y eruditos españoles y extranjeros. Hasta la fecha están editados los tomos I, II, III y VI. Es también excelente obra de conjunto la de Ballesteros y Beretta: *Historia de España y su influencia en la Historia Universal* (Salvat, Barcelona). Del mismo autor, y publicada por la misma editorial, hay una *Síntesis de Historia de España,* que puede bastar al lector que no desee profundizar mucho en la cuestión, así como una *Historia de América y de los pueblos americanos,* obra monumental, en curso de publicación, que abarcará la historia del Nuevo Continente, desde las culturas precolombinas hasta la actualidad. Una visión de conjunto resumida, pero muy aguda, sobre nuestra cultura, puede encontrarse en la *Historia de la civilización ibérica,* de Oliveira Martins (Colección Crisol, Aguilar, Madrid). Puede también añadirse *Idea de la Hispanidad,* por Manuel García Morente (Espasa Calpe, Madrid), y *Algunos caracteres de la cultura española,* de Vossler (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid).

Sobre filosofía: *Historia de la filosofía española,* por Carreras Artáu (dos volúmenes), y la obra del mismo título, de Bonilla, así como la *Historia de los heterodoxos españoles,* de Menéndez Pelayo (8 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), con documentación fundamental para el estudio del desarrollo del pensamiento teológico y filosófico español.

Sobre arte y literatura: destacan, por su rigor científico y por la ponderación de sus apreciaciones, dos obras generales, que debe conocer todo aquel que aborde estudios de esta índole. Angel Valbuena: *Historia de la literatura española* (3 vols., G. Gili, Barcelona); Enrique Lafuente Ferrari: *Historia de la pintura española* (hay dos ediciones, en que el tema se toca con diversa amplitud, pero con el mismo acierto). El lector que desee ampliar o profundizar sus conocimientos en este campo, puede recurrir a las siguientes obras: *Historia de las literaturas hispánicas,* dirigida por G. Díaz-Plaja (Edit. Barna, Barcelona; la obra constará de 4 tomos, de los que actualmente van publicados los tres primeros); Marqués de Lozoya: *Historia del arte hispánico* (cinco tomos, Salvat, Barcelona); Menéndez Pelayo: *Historia de las ideas estéticas en España* (5 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); F. C. Sainz de Robles: *Historia y antología de la poesía española* (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid); *El teatro español (Historia y antología)* (Colección Joya, Aguilar, Madrid), y el tomo II, dedicado a los escritores españoles, del *Diccionario de la literatura* (Aguilar, Madrid); *Diccionario de la literatura española* (Revista de Occidente, Madrid).

Sobre otros temas: Menéndez Pelayo: *La ciencia española* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Beneyto: *Historia de las doctrinas políticas* (Biblioteca de Ciencias Sociales, Aguilar, Madrid).

ESPAÑA PRIMITIVA Y ROMANA

Cuando la Península toma contacto con las primeras manifestaciones de esa civilización mediterránea que le fueron trayendo los navegantes levantinos arribados a sus costas, presenta ya una antigua solera cultural. Son exponente de la misma la civilización tartésica—mítica por inexplorada, más que

por fabulosa—y la espléndida realidad de ese arte prehistórico y primitivo —Santillana, Cogul, estatuaria ibérica—que tan incontrovertiblemente confirma la existencia de una personalidad autóctona anterior al clasicismo grecorromano.

Personalidad que se mantiene viva y enhiesta, tanto en la actividad combatiente contra los intentos de anexión a entidades políticas extrapeninsulares, como en las aportaciones de toda índole realizadas al orbe romano, después de la incorporación de Hispania al mismo. Porque España da al Imperio no sólo emperadores, funcionarios y poetas; le da, en determinado momento, toda una filosofía que, tanto como griega, es española. Nuestro Séneca representa no sólo la más profunda representación del estoicismo, sino, en el docto decir de Gómez Moreno, "el pensamiento español triunfante en Roma".

Como muestras de las primeras producciones de nuestros pensadores y literatos más antiguos, puede leerse: Séneca: *Obras completas* (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid); Marcial: *Epigramas*, y Quintiliano: *Instituciones oratorias* (Biblioteca Clásica, Madrid); Aurelio Prudencio: *Obras completas* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid).

Aparte de los tres primeros tomos de la *Historia de España*, de Menéndez Pidal, ya citada—el primero trata sobre la España prehistórica y las primeras colonizaciones; el segundo, sobre la España romana; el tercero, sobre la España visigoda—, conviene consultar: Hugo Obermaier: *El hombre prehistórico y los orígenes de la Humanidad* (Revista de Occidente, Madrid); Adolf Schulten: *Tartessos* (Revista de Occidente, Madrid); M. Gómez Moreno: *Sobre los iberos y su lengua*; del mismo autor: *Misceláneas. Historia, Arte, Arqueología. Primera serie; Antigüedad* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); A. García y Bellido: *Hispania Graeca* (dos tomos y 1 de láminas; Instituto Español de Estudios Mediterráneos, Barcelona); Puig y Cadafalch: *Las excavaciones de Ampurias*.

Sobre la España romana concretamente, es más abundante la bibliografía. La selección que sigue es, comparativamente, muy reducida, pero trata de abarcar la mayor variedad de aspectos.

Serra Ráfols: *La vida en España en la época romana* (Editorial Alberto Martín, Barcelona); Adolf Schulten: *Los cántabros y astures y su guerra con Roma* (Espasa Calpe, Madrid); A. García y Bellido: *Bandas y guerrillas en la lucha con Roma* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); A. García y Bellido: *La España del siglo I de nuestra Era, según P. Mela y C. Plinio* (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid); Francisco Vera: *Cómo se viajaba en tiempos de Augusto* (Espasa Calpe, Madrid); Lorenzo Riber: *Un celtíbero en Roma: Valerio Marcial* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid); Francisco Vera: *Séneca* (Biblioteca de Cultura Española, Aguilar, Madrid); Lorenzo Riber: *Aurelio Prudencio* (Colección Pro Ecclesia et Patria, Labor, Barcelona).

Mención especial merece la deliciosa obra de M. Gómez Moreno, *La novela de España* (Madrid, 1928), amenísima exposición de toda una serie de puntos importantes de la historia de nuestra Península hasta el siglo X.

EDAD MEDIA

También en este período, "en que se funde Europa", desempeña España un papel decisivo. El renacimiento cultural de Occidente—que, como es sabido, comienza bastante antes de la época caracterizada tradicionalmente con tal nombre—recibe aportaciones fundamentales de la Península. En Andalucía, principalmente, surge una importante cultura, en que se conjugan los elementos—orientales y griegos—recogidos en su larga cabalgata mediterránea por los árabes, con los restos—ibéricos e hispanorromanos—de esa antiquísima civilización bética que nunca se extinguió por completo. España no es sólo

durante ocho siglos el palenque en que se disputan los destinos de Europa la Cruz y la Media Luna; es el crisol donde se funden los heterogéneos elementos culturales que acompañan a las dos religiones, sometidas a una interacción continuada que no siempre preside el signo de la hostilidad. Córdoba es en el siglo X el luminar de la cultura; más adelante, es en Toledo donde se salva para Occidente—recuérdese la labor de la Escuela de Traductores—una gran parte del saber antiguo. El camino jacobeo es la gran arteria medieval de nuestras relaciones con el extranjero. Por él se trasvasa nuestra cultura a Europa. Nuestro "legado" es importante. Piénsese en la significación de algunas de estas aportaciones. *La Divina Comedia*—auténtica cosmología medieval—se nutre de elementos hispanoárabes; el arte gótico debe soluciones constructivas fundamentales—la bóveda de crucería—al mozárabe español; en la ciencia y en la técnica es aún de mayor volumen, si cabe, la participación peninsular para rescatar al mundo de la barbarie transitoria subsiguiente a la disolución del Imperio romano. Y no sólo en lo que respecta a las matemáticas, la astronomía, la industria, o la química; hasta en lo que se refiere a la filosofía, debe Europa a España la salvación para la posteridad de una parte considerable de los conocimientos elaborados en la época clásica.

Como obras originales, que permitirán aproximarse a la mentalidad de la época, pueden leerse: Abenhazam: *Los caracteres y la conducta* (tr. M. Asín Palacios, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Avicena: *Sobre metafísica* (Antología, traducción, introducción y notas por Miguel Cruz Hernández; Revista de Occidente, Madrid); Avenpace: *El régimen del solitario* (ed. Miguel Asín, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Ibn Tufail: *El filósofo autodidacto* (tr. A. González Palencia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid). Para completar estas muestras de la filosofía árabe con alguna representación del pensamiento judío y cristiano, puede acudirse, respectivamente, a la *Guía de los perplejos*, de Maimónides, y *Blanquerna*, de Raimundo Lulio (Colección Crisol, Aguilar, Madrid).

Para la literatura: *Poema de Mío Cid* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid); *Romancero español* (Colección Joya, Aguilar, Madrid); Infante don Juan Manuel: *El Conde Lucanor;* Arcipreste de Hita: *Libro de Buen Amor* (estas dos últimas obras publicadas en la Colección Crisol, Aguilar Madrid), y *Poesía española de la Edad Media*, de Dámaso Alonso (Losada, Buenos Aires).

El que desee conocer directamente algunas fuentes, puede consultar el *Ajbar Machmúa* (publicado en su texto árabe y traducción castellana, con apéndices geográficos e históricos, por Emilio Lafuente Alcántara); *Crónicas de los Reyes de Castilla* (Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneyra, Madrid); *Textos políticos españoles de la Baja Edad Media* (selección, edición y prólogo de Juan Beneyto Pérez, Instituto de Estudios Políticos, Madrid).

Historiografía de la España musulmana: A. González Palencia: *Historia de la España musulmana* (Biblioteca de Iniciación Cultural, Labor, Barcelona; es un manual breve, pero sustancioso); Sánchez Albornoz: *La España musulmana* (Losada, Buenos Aires); Dozy: *Historia de los musulmanes en España* (dos tomos, Colección Universal, Espasa Calpe, Madrid; es la obra clásica y que, aunque superada ya en muchos aspectos, todavía sigue siendo útil).

Historia de los reinos cristianos: fray Justo Pérez de Urbel: *Historia del Condado de Castilla* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); A. Giménez Soler: *La Edad Media en la Corona de Aragón* (Biblioteca de Iniciación Cultural, Labor, Barcelona).

Sobre las relaciones entre los diversos elementos religiosos que conviven en la Península: Américo Castro: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Losada, Buenos Aires); A. González Palencia: *Moros y cristianos en la España medieval* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), y *Los mozárabes de Toledo* (Instituto de Valencia de Don Juan); M. Gómez

Moreno: *Iglesias mozárabes;* A. González Palencia: *El Arzobispo D. Raimundo de Toledo y la Escuela de Traductores de Toledo* (Colección Pro Ecclesia et Patria, Labor, Barcelona); Isidro de las Cagigas: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. Los mozárabes* (un tomo), *Los mudéjares* (dos tomos) (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid).

Sobre la vida de los españoles en los diversos períodos que abarca la Edad Media: Rubio y Balaguer: *Vida española en la época gótica* (Editorial Alberto Martín, Barcelona); C. Sánchez Albornoz: *La vida en León en el siglo X* (Discurso de ingreso en la Academia de la Historia, Madrid); fray J. Pérez de Urbel: *El monasterio en la vida española de la Edad Media* (Pro Ecclesia et Patria, Labor, Barcelona); Vázquez de Parga, Lacarra y Uría: *Peregrinaciones a Santiago de Compostela* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); García Gómez y Levi Provençal: *Sevilla a comienzos del siglo XII* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, S. A., Madrid); R. Menéndez Pidal: *La España del Cid* (2 vols., España Calpe, Madrid). Esta última obra debe ser destacada por su excepcional calidad.

Sobre diversas manifestaciones de la cultura medieval: E. Camps: *El arte románico en España* (Colección Pro Ecclesia et Patria, Labor, Barcelona); Marqués de Lozoya: *El arte gótico en España;* Luis Araújo Costa: *San Isidoro, arzobispo de Sevilla;* Miguel Asín Palacios: *Vidas de santones andaluces* (estas dos últimas obras, publicadas por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas); P. José Llamas: *Maimónides* (Biblioteca Cultura Española, Aguilar, Madrid); M. Asín Palacios: *Escatología musulmana en la Divina Comedia* y *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano;* Manuel Alonso: *Teología de Averroes* (todas ellas, publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Miguel Cruz Hernández: *Sobre la metafísica de Avicena* (Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada); E. García Gómez: *Poemas arábigo-andaluces* (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid); José A. Sánchez Pérez: *Alfonso X el Sabio* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid); Mn. Lorenzo Riber: *Raimundo Lulio;* D. Díez de Triana: *Santo Domingo de Guzmán* (ambas, Colección Pro Ecclesia et Patria, Labor, Barcelona); José Gaos: *Filosofía de Maimónides* (Fondo de Cultura Económica, México; obra en que se ensaya una aproximación a la mentalidad del hombre medieval, considerado como raíz y contrafigura del hombre moderno).

RENACIMIENTO

Se ha preguntado si existe en España un renacimiento de corte auténticamente europeo: un problema más en la larga serie de los que plantea la especialísima idiosincrasia de nuestra cultura. En cualquier caso, el siglo y medio que va de 1400 a 1550 es un período de plenitud en todos los órdenes, tan cargado de historia y de hechos trascendentales, que la simple enumeración raya en retórica. Para el curioso de las particularidades españolas en relación con lo universal hay abundantes temas de meditación: unidad nacional, fijación del castellano como lengua oficial, descubrimiento y colonización de América, primer periplo en torno del globo, expansión política mediterránea y y europea, papel rector de España en el mundo occidental, a cuyo ámbito incorpora todo un nuevo continente, manifestaciones iniciales de esa extraordinaria floración cultural que va a dar sus frutos más sazonados en el período que sigue...

La propia abundancia de obras originales que empieza a producirse a partir de este período y la popularidad de la mayor parte de ellas dispensan de extremar precisiones bibliográficas sobre la época. Más a título de ejemplo y representación de la mentalidad de este período que de selección exigente en el amplio campo a que cabría hacer referencias, citaremos las siguientes obras: Marqués de Santillana: *Poesías;* Juan de Mena: *El laberinto de la For-*

tuna; Garcilaso y Boscán: *Obras completas;* Gil Vicente: *Teatro y Poesía;* Lope de Rueda: *Pasos completos;* Anónimo: *La Celestina* (estas cuatro últimas obras están publicadas en la Colección Crisol, Aguilar, Madrid); Juan de Valdés: *Diálogo de la Lengua* (Clásicos Castellanos, Espasa Calpe, Madrid); Jorge de Montemayor: *Diana* (también en Clásicos Castellanos).

Hay una excelente colección de "Crónicas españolas", referidas en su mayor parte a este período, y publicadas bajo la dirección de Juan de M. Carriazo por Espasa Calpe. La mayor parte de ellas son recomendables no sólo como documentos históricos, sino por el animado panorama que presentan de la época. Puede añadirse, como obras del mismo tipo, la *Historia de los Reyes Católicos,* de Bernáldez (Colección Crisol, Aguilar, Madrid).

Obras políticas y filosóficas: pueden servir de muestra el *Relox de Príncipes,* de fray Antonio de Guevara (Signo, Madrid); Gómez Manrique: *Regimiento de Príncipes* (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid); Huarte de San Juan: *Examen de ingenios para las ciencias* (Biblioteca de Autores Españoles, Madrid); Francisco Suárez: *Sobre el concepto del ente* (Revista de Occidente, Madrid); *Diálogos acerca de las cosas ocurridas en Roma,* de Alfonso de Valdés (Clásicos Castellanos, Espasa Calpe, Madrid), y las *Obras completas* de Juan Luis Vives (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid).

Sobre la historia de este período es aprovechable una parte considerable de la bibliografía, tanto de la anterior como de la siguiente sección. Añadimos: E. Ibarra: *España bajo los Austrias* (Biblioteca de Iniciación Cultural, Labor, Barcelona); A. F. G. Bell: *El Renacimiento español;* B. Croce: *España en la vida italiana del Renacimiento;* Bataillon: *Erasmo y España* (Fondo de Cultura Económica, México); Ángel Ferrari: *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Espasa Calpe, Madrid); P. V. Beltrán: *Francisco de Vitoria;* M. Puigdollers: *La filosofía española de Luis Vives* (ambas, en la Colección Pro Ecclesia et Patria, Labor, Barcelona); E. Gómez Arboleya: *Francisco Suárez* (Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada). Para profundizar más en algunos aspectos concretos de la doctrina de nuestros grandes pensadores de este período pueden leerse, por ejemplo, *La autoridad civil en Francisco Suárez,* por el padre Mateo Lanceros, y *La teoría del poder en Francisco de Vitoria,* por S. Lisarrague (Instituto de Estudios Políticos Madrid).

SIGLO DE ORO

Entendemos bajo esta denominación convencional, pero no ponderativa en lo que a determinados aspectos de nuestra cultura afecta, el período que cubre la segunda mitad del siglo XVI y todo el XVII. Una época en que coinciden las más altas realizaciones de nuestro arte y de nuestra literatura con los primeros desastres de esa serie de calamidades políticas de la llamada, por unos, decadencia, y, por otros, desintegración de España. El peso del Imperio resulta excesivo para la inepcia de los últimos Austrias y de sus ministros. España, casi recién nacida como nación, empieza ya a ser sentida "dolorosamente" por aquellos de sus hijos que tienen una sensibilidad más fina: recuérdese a Quevedo. Y no es la menor paradoja, entre las muchas que encuentra cualquiera que medite sobre la historia española, el que sea precisamente este siglo, en que surgen los prodromos de la enfermedad que se va a hacer endémica por largo tiempo en nuestro país—el desbarajuste económico, la ruina del erario—, el que llamamos "de oro". Pero los nombres de Cervantes, de Quevedo, de Lope, de Velázquez y de tantos y tantos otros justifican sobradamente la denominación.

En la riquísima literatura de este período es verdaderamente difícil la selección. Al menos los autores que citamos a continuación deben ser conocidos, aunque sólo a las preferencias personales del lector se puede encomendar, en definitiva, la labor de elegir aquel o aquellos por cuyo conducto

le resulte más accesible la comprensión de la mentalidad y del cuadro, tan rico, de la vida que presenta la época.

En la Colección Obras Eternas, publicada por Aguilar, Madrid, pueden encontrarse las obras completas de Gracián, Cervantes, Quevedo, Santa Teresa, Tirso de Molina y las escogidas de Lope de Vega. En la Colección Joya, de la misma editorial, se encuentran editadas las de Góngora, y en Crisol, las poesías completas de fray Luis de León, cuyos *Nombres de Cristo* han sido publicados por Espasa Calpe (Clásicos Castellanos). Pueden añadirse San Juan de la Cruz *(La poesía de San Juan de la Cruz.* Estudio de Dámaso Alonso. Textos cuidados por Eulalia Galvarriato, en la Colección Crisol, de Aguilar) y la antología de *La novela picaresca* (recopilada por Valbuena y publicada también por Aguilar en la Colección "Obras Eternas"). Como representación del pensamiento político de la época, pueden leerse las obras de Diego Saavedra Fajardo (Colección "Obras Eternas").

Sobre la historia de este período: el manual, ya citado, *España bajo los Austrias;* Marañón: *El Conde-Duque de Olivares;* Julián Juderías: *España en tiempos de Carlos II el Hechizado* (estudio acabado y muy agudo sobre el estado de España al final de la dinastía austríaca); Marañón: *Antonio Pérez;* Duque de Maura: *Vida y reinado de Carlos II.*

Sobre la vida y las costumbres de la época: *La vida española en la Edad de Oro,* por A. Valbuena Prat (Alberto Martín, Barcelona); Ludwig Pfandl: *Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII* (Barcelona, 1929); Vossler: *Lope de Vega y su tiempo* (Revista de Occidente, Madrid); Karl Justi: *Velazquez und sein Jahrhundert;* José Deleito y Piñuela: *La España de Felipe IV* (6 vols., Espasa Calpe, Madrid).

Sobre arte, literatura y filosofía: Karl Vossler: *Introducción a la literatura española del Siglo de Oro* (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid); Eugenio d'Ors: *Lo barroco* y *Tres horas en el Museo del Prado* (Aguilar, Madrid); Dámaso Alonso: *Poesía española* (Editorial Gredos, Madrid); J. Domínguez Berrueta: *Filosofía mística española* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); J. A. Maravalle: *Teoría española del Estado en el siglo XVIII* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid); M. A. Galino Carrillo: *Los tratados sobre educación de príncipes* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Vossler: *La soledad en la poesía española* (Revista de Occidente, Madrid); *Azorín: Lecturas españolas, Al margen de los clásicos y modernos,* etc. (ensayos inestimables para aproximar al lector moderno al clima y a la mentalidad de nuestros clásicos, que aparecen valorados objetiva, pero delicada y sugestivamente; pueden encontrarse en las *Obras completas* del autor, publicadas en la Colección Joya por Aguilar, Madrid).

Sobre Cervantes—lo más personal y, al mismo tiempo, lo más universal que ha producido el pensamiento español (el *Quijote* es un libro con el que, por su popularidad en todos los rincones de la tierra, sólo la Biblia admite parangón)—, hay una bibliografía abundantísima. Señalaremos, de entre lo más escogido de la misma, las *Meditaciones del Quijote,* de J. Ortega y Gasset (Revista de Occidente, Madrid); *El pensamiento de Cervantes,* por Américo Castro (Centro de Estudios Históricos, Madrid); *Vida de Don Quijote y Sancho,* por Miguel de Unamuno (agudísimo glosario de nuestra obra máxima; editado en *Ensayos,* de M. de Unamuno, Colección Joya, de Aguilar); R. Menéndez Pidal: *Cervantes y el ideal caballeresco* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid). Y los varios escritos que también ha dedicado al tema *Azorín—Con Cervantes, La ruta de Don Quijote, Con permiso de los cervantistas...*—, que se encuentran recogidos en los correspondientes volúmenes de la Colección Joya.

SIGLO XVIII

Sujeta a un nuevo estilo de gobierno, al que no sin resistencia se amolda, España experimenta un nuevo vaivén en su historia. Una vez más lo extranjero—ahora, lo francés—pesa sobre nuestro destino histórico y sobre nuestro casticismo cultural. Las manifestaciones especulativas, tan características de nuestro genio creador, pierden brillantez: desde las grandes cimas de la literatura precedente se ha descendido a la fábula y al teatro, fino, pero sin nervio ni raíz popular, de Moratín. En cambio, se cultiva con halagüeño resultado la ciencia aplicada. Los nombres que ilustran el siglo no son los de los dramaturgos, los místicos o los filósofos; son los de los naturalistas, los arquitectos, los geodestas, los economistas, los investigadores de toda índole... Es la época de Jovellanos, de Cavanilles, de Masdéu, de Salvá, de Jorge Juan, de Ulloa; la época de la fundación de las academias, de los ensayos de colonización agrícola y de urbanización de nuestras ciudades, de las expediciones científicas. La economía se sanea transitoriamente bajo la administración centralista y rigurosa de los primeros Borbones. Nuevo problema: ¿cuál es el pro y el contra de este giro en la trayectoria, tan cambiante, de nuestra historia nacional? ¿Cuál, en definitiva, el saldo de este paréntesis de restauración interior y de descalabros exteriores? ¿Cuál es el verdadero grado de asimilación, y qué aportación positiva a nuestro pensamiento tradicional significa el racionalismo del siglo XVIII? Y, sobre todo, ¿hasta qué punto compensan los aciertos en el orden administrativo la desastrosa política de los pactos de familia, en que una vez más se ponen los intereses de nuestro pueblo al servicio de una dinastía extranjera? Aún está por fijar el balance entre el haber de la "ilustración" que tipifica a esta forma de gobierno y el debe del despotismo que la acompaña.

Pueden dar buena idea de la época, como obras originales, las siguientes: Jovellanos: *Obras publicadas e inéditas* (2 vols., Biblioteca de Autores Castellanos, Madrid); J. P. Forner: *Exequias de la lengua castellana;* Arteaga: *La belleza ideal* (ambas obras, en Clásicos Castellanos); Feijoo; *Ensayos escogidos* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid) y *Teatro crítico universal* (Clásicos Castellanos, Espasa Calpe, Madrid); Palomino: *Museo pictórico* (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid); Cadalso: *Cartas marruecas. Los eruditos a la violeta* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid); Moratín: *La comedia nueva* y *El sí de las niñas* (Editorial Cervantes, Madrid); Meléndez Valdés: *Poesías;* y algunos de los sainetes de Don Ramón de la Cruz (Colección Crisol, de Aguilar).

El *Viaje de España,* de Ponz, presenta un cuadro muy curioso de la vida española en el siglo XVIII (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid). Interesantes ilustraciones sobre los entresijos de la política palaciega, en *Correspondencia del padre Rávago, confesor de Fernando VI,* y en *Cartas confidenciales de la reina María Luisa y Manuel de Godoy,* de Pereyra (Aguilar, Madrid).

Resumen histórico del siglo XVIII en el manual *España bajo los Borbones,* de Pío Zabala Lera (Biblioteca de Iniciación Popular, Labor, Barcelona), y en *España bajo la dinastía de los Borbones* (1701-1931), por M. Ciges Aparicio (Aguilar, Madrid); la serie de novelas históricas de Alfonso Danvila titulada "Las luchas fatricidas de España" recogen el turbulento período del advenimiento de la nueva dinastía (Espasa Calpe, Madrid).

Convendrá también leer: *Jovellanos,* por Luis A. Santullano, y *El Conde de Floridablanca,* por Cayetano Alcázar (ambos publicados en la Biblioteca de Cultura Española por Aguilar, Madrid); *Carlos III,* por el Duque de Fernán Núñez (Colección Crisol, Aguilar, Madrid); H. R. Madol: *Godoy, el primer dictador de nuestro tiempo* (Revista de Occidente, Madrid); G. Ma-

rañón: *Las ideas biológicas del padre Feijoo* (Espasa Calpe, Madrid); Eugenio d'Ors: *El arte de Goya* (Aguilar, Madrid); Fernando Díaz-Plaja: *La vida española en el siglo XVIII.*

SIGLO XIX

El siglo que va de Trafalgar a Cavite ofrece, en su conjunto, uno de los cuadros más desoladores de nuestra historia. España se hunde sin remedio bajo la inepcia contumaz de sus clases dirigentes. Época de fracasos diplomáticos y militares, de guerras civiles, de incapacidad política, de pronunciamientos, de atonía cultural y de desorganización económica. Al extremo de sus desdichas, nuestro país no sólo pierde sus últimas colonias, sino que es ella misma tratada en régimen colonial por las cancillerías europeas, en pleno furor expansionista a la sazón. La antigua dominadora de países y adelantada de Occidente es ahora la "ancilla Europae": una nación cuyas crisis ministeriales son reguladas por los embajadores extranjeros y cuyas riquezas económicas se subastan en los mercados europeos. Y hay un momento en que la desilusión de las gentes por la reiteración de tanto fracaso llega a centrar la devoción popular, desprestigiadas ya todas las instituciones y todos los hombres, en torno a los toreros de moda, como si fuesen estas figuras las últimas islas de crédito en un mar tormentoso de desastres.

El nivel de la cultura desciende paralelamente. Tanto en este como en los demás órdenes, el estancamiento de nuestras actividades es casi absoluto. España queda retrasada con respecto al vertiginoso avance que imprime a los demás países el desarrollo capitalista y la industrialización.

Pero el enervamiento o la falta de sentido de responsabilidad ante esta situación no son absolutos. Poco a poco empieza a dibujarse un núcleo de resistencia a tal estado de cosas, formado por españoles inquietos, a los que avergüenza la comparación de su país con Europa, y que se plantean la necesidad de ponerle a la altura de los tiempos. Dos direcciones principales caracterizan el pensamiento de estos hombres: una, de corte más bien tradicional, formada por los pensadores católicos—Donoso, Balmes, Menéndez Pelayo—; otra, más abierta a lo europeo, sin dejar de ser por ello profundamente castiza, en la que entran gentes de orientación más bien liberal—Costa, Ganivet, Sanz del Río y sus discípulos—. Denominador común de todos ellos, el revisionismo de los valores, la proclamación del evangelio del estudio y de la austeridad personal para suplir las deficiencias de la labor pública, y la propagación de un patriotismo serio, callado y constructivo, que sustituya al vacuo y declamatorio "patrioterismo" oficial.

Es clásica sobre la Guerra de la Independencia la obra del Conde de Toreno: *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España* (Biblioteca de Autores Españoles, Madrid). Pero para conocer al detalle las convulsiones de esta azarosa época, expuestas con una magistral habilidad narrativa y un exacto sentido de lo histórico, nada mejor que leer los *Episodios Nacionales,* de Pérez Galdós (46 vols. en cinco series, que abarcan el dilatado período comprendido entre la invasión napoleónica y la Restauración). Interesantísimo documento sobre las luchas civiles son las *Memorias del Alcalde de Roa, Don Gregorio González Arranz* (1788-1844), publicadas por Sebastián Lazo (Espasa Calpe, Madrid).

Como representación del pensamiento de la época, consúltese: Larra: *Artículos completos* (Colección Joya, Aguilar, Madrid); Ganivet: *Idearium español* (en sus *Obras completas,* Colección Joya); Donoso Cortés: *Obras completas,* y las obras de Jaime Balmes (publicadas en la Biblioteca de Autores Cristianos); Juan Valera: *Estudios críticos sobre filosofía y religión* (en el volumen II de sus *Obras completas* (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid).

Para la literatura: Duque de Rivas: *Don Álvaro o la fuerza del sino* (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid); Espronceda: *Obras poéticas completas;* G. A. Bécquer: *Obras completas;* Zorrilla: *Leyendas;* Mesonero Romanos: *Escenas matritenses. Tipos y caracteres* (todo ello en la Colección Joya, Madrid). En la Colección Crisol hay editada una antología de *Cuentistas españoles del siglo XIX,* las *Memorias,* de la condesa de Espoz y Mina, y algunas de las obras dramáticas de Zorrilla, todo lo cual puede agregarse a la precedente bibliografía. Prescindimos de mencionar las obras que, aunque escritas dentro del siglo XIX, son de autores que, por su mentalidad más moderna, entran más bien en el cuadro de los del siglo XX.

Estudios sobre la época: G. Díaz-Plaja: *Introducción al estudio del romanticismo español* (Espasa Calpe, Madrid); J. García Mercadal: *Historia del romanticismo en España* (Biblioteca de Iniciación Cultural, Labor, Barcelona); G. Manrique de Lara: *Sanz del Río* (Biblioteca de Cultura Española, Aguilar, Madrid). La Editorial Espasa Calpe tiene publicada una serie titulada "Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX", biografías muy interesantes en las que pueden recogerse, en toda su variedad y colorido, la mentalidad y formas de vida características de la época. Un fino estudio, como todos los suyos, sobre la literatura décimonónica, es el titulado *Rivas y Larra, razón social del romanticismo en España,* de *Azorín* (Colección Joya, Aguilar, Madrid). Y para recoger el sabor genuino de la España de la segunda mitad del siglo XIX, nada mejor que acudir a la serie *El ruedo ibérico,* de Valle-Inclán, deliciosa caricatura de la época isabelina, de la primera República y de la Restauración, en que la deliberada deformación de tipos y hechos antes viene a realzar su perfil que a desfigurarlo.

SIGLO XX

Aunque la coetaneidad dispensa, aún más que en el caso de otros períodos, de excesivas precisiones, poco recomendables también en razón de la insuficiente perspectiva histórica para una valoración definitiva, puede registrarse, sin temor a duda, un decidido proceso ascensional—en cantidad y calidad—en las obras producidas por el pensamiento español en nuestro siglo. Citaremos lo más significativo, a título de representación incompleta, pero característica.

Reseñaremos, pues, simplemente: Unamuno: *Ensayos* (dos volúmenes, Colección Joya, Aguilar, Madrid, que contiene, entre otros ensayos, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* y *En torno al casticismo);* José Ortega y Gasset: *España invertebrada, La rebelión de las masas, La deshumanización del arte, El Espectador,* etc. (varias ediciones; las *Obras completas* están publicadas por Espasa Calpe, Madrid); Antonio Machado: *Poesías escogidas* (Colección Crisol, Aguilar); Juan Ramón Jiménez: *Libros de poesía* (Biblioteca de Premios Nobel, Aguilar, Madrid); Eugenio d'Ors: *Nuevo glosario* (tres volúmenes, Colección Joya, Aguilar, Madrid); Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios* (Editora Nacional, Madrid); las *Obras completas* de *Azorín,* Benavente, Marquina, Fernández Flórez y Arniches, y las escogidas de Linares Rivas y Gabriel Miró, están publicadas en la Colección Joya. Las de Palacio Valdés y Blasco Ibáñez, en la de Obras Eternas. Las de Baroja, por Biblioteca Nueva.

En torno a estos pensadores: Julián Marías: *La filosofía española actual* (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid). Pueden señalarse también, del mismo autor, los estudios *Unamuno* y *Ortega y tres antípodas,* así como el de J. L. Aranguren: *La filosofía de Eugenio d'Ors.* Por lo demás, el debate en torno a la generación del 98 continúa en pie, y aún es pronto para establecer un criterio definitivo sobre cuestiones, tan vivas aún, como las que dicha generación planteó.

BIBLIOGRAFÍA HISPANOAMERICANA

También en este terreno el problema está en elegir. Ni aún dentro de su brevedad puede pretender la selección que sigue reunir lo más escogido de la vastísima bibliografía hispanoamericana; pero el lector medio podrá encontrar elementos suficientes, tanto en relación con los materiales originales como en lo que respecta a las diversas interpretaciones que se han dado a la labor de España en América, para formarse un criterio de valor propio, al menos de carácter inicial. Si su curiosidad se siente acuciada a profundizar en el tema—que bien lo merece—, en las obras reseñadas encontrará más que abundante orientación para ello.

En cuanto a las fuentes, recomendamos la lectura de la *Colección de diarios y relaciones para la historia de los viajes y descubrimientos* (cuatro volúmenes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Alvar Núñez Cabeza de Vaca: *Naufragios y comentarios* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid); *Historiadores primitivos de Indias* (dos volúmenes, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid); fray Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias* (tres volúmenes, Aguilar, Madrid); Fernández de Navarrete: *Viajes de Cristóbal Colón;* fray Pedro de Aguado: *Historia de la provincia de Sancta Marta y nuevo reino de Granada;* Cieza de León: *La crónica del Perú* (todas estas obras, publicadas por Espasa Calpe, Madrid); Bernal Díaz del Castillo: *Descubrimientos y conquista de México* (Aguilar, Madrid).

Doctrina de los teóricos de la época sobre la conquista: Francisco de Vitoria: *Relaciones sobre los indios y el derecho de gentes* (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid); fray Bartolomé de las Casas: *Del único modo de atraer a los indios a la verdadera religión;* J. G. de Sepúlveda: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (publicaciones ambas del Fondo de Cultura Económica, México).

De entre los libros de la literatura clásica americana convendrá leer, al menos, *Los comentarios reales,* del Inca Garcilaso de la Vega (Aguilar, Madrid), y *La Araucana,* de Ercilla (Colección Crisol, Aguilar, Madrid).

Aparte de la monumental historia, publicada bajo la dirección de A. Ballesteros Beretta, de que se hace mención en la bibliografía general, hay un buen manual de iniciación: la *Breve historia de América,* por Carlos Pereyra (Aguilar, Madrid). Otros estudios históricos contemporáneos: Ricardo Majó, "Framis": *Navegantes y conquistadores del siglo XVI* (Colección Obras Eternas, Aguilar, Madrid); Carlos F. Lummis: *Los exploradores españoles del siglo XVI* (Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid); Lewis Hanke: *Fray Bartolomé de las Casas* (La Habana, 1950); Julián Juderías: *La leyenda negra y la verdad histórica* (es ésta la famosa obra que ha iniciado la labor reivindicatoria de la acción española en América, frente a las diatribas gratuitas de tantos y tantos críticos extranjeros); Jean Babelon: *Hernán Cortés* (Aguilar, Madrid); Augusto Casas: *Fray Junípero Serra* (Barcelona, 1950); Alejandro de Humboldt: *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (Espasa Calpe, Madrid).

Sobre la vida y costumbres de Hispanoamérica: Marqués del Valle-Arizpe: *Historia de la ciudad de México según los relatos de los cronistas* (Espasa Calpe, Madrid); Ricardo Palma: *Tradiciones peruanas* (Colección Obras Eternas, de Aguilar); Roberto Levillier: *Estampas virreinales americanas;* L. González Obregón: *México viejo y anecdótico;* J. Ramírez Cabañas: *Antología de cuentos mexicanos;* Armando Donoso: *Algunos cuentos chilenos;* Fernán Silva Valdés: *Cuentos del Uruguay;* Juan Carlos Dávalos: *Cuentos y relatos del Norte argentino;* Rómulo Gallegos: *Cuentos venezolanos* y *Cantaclaro* (todo ello, en la Colección "Austral", Espasa Calpe, Madrid); José Her-

nández: *Martín Fierro* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid); Arturo Capdevila: *En la corte del virrey* (Colección Crisol, Aguilar, Madrid).

Sobre la cultura y las instituciones: J. M. Ots: *El Estado español en las Indias;* Pedro Henríquez Ureña: *La cultura hispanoamericana;* Silvio Zavala: *Filosofía de la conquista;* Mariano Picón Salas; *De la conquista a la independencia (tres siglos de historia cultural hispanoamericana);* Enrique Díez-Canedo: *Letras de América. Estudio sobre las literaturas continentales* (todas estas obras están editadas por el Fondo de Cultura Económica, México); Julio Rey Pastor: *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América;* Miguel de Unamuno: *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana;* Ramón Menéndez Pidal: *Los romances de América y otros estudios* y *La lengua de Cristóbal Colón;* Armando Donoso: *La otra América* (estas obras, publicadas por Espasa Calpe, Madrid; y todas, excepto la última, en la Colección Austral).

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE ALFABÉTICO

Abbaye de Thélème (Rabelais), 269.
ADÁN Y EVA, 152, 164, 231, 291, 313.
ABELARDO, 187, 189, 203, 535.
ABRAHAM, 99, 102.
Absolutismo, 206, 209, 278 a 280, 282, 284, 285.
Academia de Ciencias, 328.
Acrópolis, 61, 87, 427.
Acta de Uniformidad de 1559, 309, 310.
ACTEÓN, 117.
Action Française, 138.
ADAM DE SAN VÍCTOR, 188.
ADAMS, Henry, 222.
ADAMS, John, 362.
ADAMS, Sam, 362.
ADLER, 491.
Advancement of Learning, 333.
Adventistas, 321.
AFRODITA, 63, 64, 98.
Agnosticismo, 160, 370.
Agnósticos, 75, 480.
ÁLAMO, 62.
Albigense, herejía, 232.
Albigenses, 220, 232.
Alejandría, 94, 98, 108, 109, 112, 116, 149, 156, 327.
  Museo de, 108, 111.
Alejandrinos, 109, 112, 215.
ALEJANDRO MAGNO, 94, 97, 107, 120.
ALEJANDRO VI, Papa, 291.
Alquimia, 214.
Amalecitas, 98.
American People, The, 282.
Americana, Revolución, 362, 395, 412, 464, 471.
Amiens, Catedral de, 60, 246.
Amor caballeresco, 226 a 228.
Amorreos, 98.
Anabaptismo, 302.
Anabaptistas, 255, 327.
Analíticas, ciencias, 20.
Anarquismo filosófico, 380-381, 424, 471.
Anarquista, 139, 255, 323, 391, 456, 477.
ANAXIMANDRO, 39.
Anglicana, iglesia, 308, 311, 360, 438, 444, 461.
Anglicanos, 255, 304.
Anglosajones, 215, 283, 440, 454.
Anticlericales, 82, 102, 185, 428, 518.
Anticlericalismo, 230, 372, 408, 421.
Anticristianos, 480.
Antígona, 23, 24, 57.
Antiguo Testamento, 96, 98 a 102, 133, 136, 152, 194, 277, 279, 280, 322.
Antiintelectuales, pensadores, 131, 487, 488, 499, 500, 506.
Antiintelectualismo, 188, 318, 485, 487, 488, 493, 496, 497, 499, 505, 506, 524, 526.
Antinominismo, 302, 303, 323, 380.
Antinoministas, 263, 303, 306.
Antioquía, 94, 98, 149.
Anti-Saloon League, 364.
Antoninos, época de los, 121.
Antropología, 509.
Antropomorfismo, 45.
Apocalipsis, 143, 479.
APOLO, 77, 78.
  Oráculo de, en Delfos, 78, 455.
Aquea, Liga, 89.
AQUILES, 40.
Árabes, 94, 97, 185, 213, 215.
Árbol de Guernica, 62.
Arca de la Alianza, 125.
Areopagítica, 286.
ARISTARCO, 108.
Aristarquiana, teoría, 332.
Aristocracia, 47, 54, 64, 83, 90, 226, 254, 273, 292, 377, 392, 425, 428, 436, 447, 448, 455.
Aristocráticos, ideales, 63, 64, 90, 168, 170, 355, 456.
ARISTÓFANES, 9, 13, 34, 50, 51, 69, 71, 72, 89, 91, 114, 115.
ARISTÓTELES, 15, 34, 39, 43, 50 a 55,

58, 62, 64, 69, 89, 94, 101, 104, 108, 112, 118, 168, 180, 185, 189, 192 a 194, 196, 205, 211, 242, 261 a 264, 284, 292, 330, 333, 336, 338, 348, 439, 485, 493.
ARQUÍMEDES, 13, 14, 108, 110.
Arquitectura:
clásica, 258, 261, 265.
dórica, 32, 114, 242.
horizontal, 60.
misional, 114, 242.
Arrianismo, 151.
Arrianos, 151, 232.
ARRIO, 150, 151.
ARTEMISA, 117, 259.
ARTURO, rey, 222.
Asamblea Nacional Francesa, 374.
Ascetismo, 137, 165, 169, 261, 273, 317.
Asiria, 97.
ASTARTÉ, 99.
ATANASIO, 150, 151.
Atanasistas, 151.
Ataraxia, 120.
Ateísmo, 42, 119, 160, 327, 361, 370, 408.
ATENAS, duque de, 224.
Atenas, en el siglo v, 32, 38, 41, 42, 47, 48, 55, 56, 59, 60, 63, 66 a 75, 77, 80, 83, 84, 86 a 90, 92, 93, 118, 119, 121, 127, 131, 236, 238, 365, 403, 424, 428, 472, 523, 525.
ATENEA, 75, 77, 78, 80, 84, 93.
Ateniense, Imperio, 88.
Ateos, 351.
Atlantic Monthly, 483.
Atómica, bomba, 479.
Atonismo, 408.
AUGUSTO, 120, 126.
Autarkeia, 120.
Autoritarismo, 278, 322, 440.
Ayuda a sí mismo, 419.

BAAL, 98.
Babbit, 41, 71, 217, 254, 435.
BABBITT, George, 317, 483.
BABBITT, Irving, 483.
Babilonia, 97, 99, 298.
Bacantes, Las, 82.
BACO, 72, 81 a 83, 98.
BACON, Francis, 192, 214, 330, 332 a 335, 338 a 341, 343, 345, 349, 350, 439, 487, 499, 501, 504, 506.
BACON, Roger, 214, 234, 265, 387.
BACH, Johann, 27, 28, 56, 237.
BAGEHOT, Walter, 494.
Bahaísmo, 509.
BANCROFT, George, 26.
Baptistas, 83, 321.
BARBUSSE, Henri, 474.
Barroco, estilo, 262.
BARTH, Karl, 480, 523.
Battle of the Books, 353.
BAUMER, profesor, 8, 435.
BAYLE, Pierre, 390.
Beauvais, catedral de, 241, 246.
BECKER, Carl, 392.
BELLAMY, Edward, 413.
BENDA, Julián, 437.
BENEDICT, Ruth, 509.
BENTHAM, Jeremías, 138, 376 a 380, 409, 412, 424, 430, 443, 499.
BERDIAEF, Nicolás, 480.
BERGSON, Henri, 476, 477.
BERKELEY, George, 341, 342.
BERNSTEIN, Eduard, 462.
Biblia, 76, 96, 99, 102, 136, 211, 232, 279, 301, 302, 315, 316, 320, 354, 445.
Bienaventuranzas, 41, 141, 142, 145, 182, 199.
Bizantino, arte, 258.
Bizantinos, 63.
BLAVATSKY, señora, 509.
BLOCH, Marc, 235.
BOCCACCIO, 259.
BODIN, Pierre, 284, 344.
BOËTHIE, Etienne de la, 285.
BOHR, Niels, 14, 478.
BOILEAU, Nicolás, 266, 267, 276, 408.
Bolandistas, monjes, 490.
BOOTH, General, 422.
BORELLI, 337.
BORGIA, Los, 268.
BOSANQUET, 411.
Bosquimanos australianos, 33.
BOSSUET, 267, 303.
BOSWELL, James, 342.
BOYLE, Robert, 337, 338.
Boy-Scouts, 307.
BRADLEY, 411.
BRAHE, Tycho, 335.

BRAHMS, Johannes, 56.
Brave New World, 20.
BRIDGMAN, 497.
British Royal Society, 328.
Brook Farm, 451.
BROWNE, Sir Thomas, 275.
BRUTO, 284.
BUDA, 51, 78, 509, 510.
BURCKHARDT, Jacob, 254.
Burguesía, 294, 464, 470, 500.
BURKE, Edmund, 195, 388, 440 a 445, 447, 449, 504.
BURNS, Robert, 315.
BUTLER, Samuel, 420, 421.
BYRON, Lord, 286, 427.

Caballería, 218 a 229, 243, 244, 246, 272.
Caballeros, 71, 243.
Calvinismo, 267, 295, 296, 299, 303, 312, 315, 317 a 319, 323, 355, 394, 461.
Calvinistas, 295, 305, 306, 312, 314 a 318, 323.
CALVINO, Juan, 169, 184, 290, 292, 295, 299, 300, 302 a 306, 312 a 314, 319, 466, 515.
Cámara de los Comunes, 440.
Cámara de los Lores, 287.
Camino de la carne, El, 420.
Campesinos, guerra de los, 231, 232, 253, 301.
Canción de los Nibelungos, 96.
Cándido, 120, 410.
Canterbury, Santuario de, 229.
Canterbury, Cuentos de, 9, 225.
Capitalismo, 201, 295, 298, 406, 464, 466, 469.
Capitalista, 293, 391, 449, 464 a 468, 470.
CARACALLA, 128.
Caractères originaux de l'histoire rurale française, Les, 235.
CARLOMAGNO, 172, 175, 222.
CARLOS II, 287.
CARLYLE, Thomas, 430, 434, 450, 455, 468, 521.
Cartago, 94, 107.
Carta Magna, 247.
Cartesianismo, 342.
Cartistas, 458.
Castas, Sistema hindú de, 455.
CASTIGLIONE, Baldassare, 272.
CÁSTOR y PÓLUX, 80.
Catolicismo, 151, 184, 296, 297, 299, 304, 310, 324, 447, 480, 523.
Católicos, 83, 173, 191, 253, 266, 279, 281, 284, 298, 299, 307 a 309, 352, 390, 422, 461, 476, 480, 525.
Catorce Puntos, 7.
CATULO, 122, 123.
Cautividad babilónica de la Iglesia, La, 296.
Cavadores, secta de los, 321.
Céltica, mitología, 31.
CELLINI, Benvenuto, 260, 268, 269, 277.
CERVANTES, Miguel de, 226, 237, 265.
CÉSAR, Julio, 8, 120, 206.
"Cesaropapismo", 206.
CICERÓN, 122, 179, 253, 257, 261, 266.
Cien Años, guerra de los, 220, 251.
Ciencia, 6, 7, 9, 10, 12 a 15, 18, 19, 23, 26 a 28, 30, 34, 37, 38, 43, 85, 101, 108 a 111, 114, 130, 167, 187, 210, 211, 213 a 215, 218, 251, 252, 256, 271, 307, 313, 326 a 331, 334 a 338, 347 a 350, 356, 366, 398, 400, 433, 437, 446, 460, 466, 467, 475 a 479, 485, 510, 511.
Científicos, 11, 13, 14, 19, 21, 26, 31, 37, 39, 85, 326, 491, 497, 506.
Cínicos, 30, 298, 498, 506, 529.
Cinismo, 92, 221, 347, 474.
"Cinquecento", 348.
Ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII, La, 392.
Ciudad de Dios, La, 25, 181, 182.
Ciudad Eterna, 264.
Clases, lucha de, 55, 87, 90, 294, 460, 464, 465.
Clases, sociedad sin, 465, 468, 470.
Clasicismo, 266, 398, 408.
CLUTTON-BROCK, 406.
COBBETT, William, 293, 295.
Colectivismo, 165, 227, 285, 320, 380, 458, 524.
Colectivistas, 458.
COLERIDGE, Samuel Taylor, 430, 449.
COLET, John, 264.
COLÓN, Cristóbal, 172, 216.

Colonial, estilo, 242, 262, 426.
Comentarios sobre Tito Livio, 345.
Coming of Age in Samoa, 509.
"Commonwealth", 121, 306.
COMTE, Auguste, 398, 460.
Comunidad, 203, 207, 382, 416, 423, 431.
Comunismo, 48, 51, 145, 153, 156, 233, 461, 481.
Comunista, Manifiesto, 465, 466.
Comunista, Rusia, 468.
Comunistas, 309, 321, 438, 461, 462, 470, 521.
Conciencia, 41, 45, 47, 71, 89, 100, 101, 152, 221, 226, 228, 245, 249, 250, 261, 297, 301, 314, 318, 319, 365, 421, 424, 425, 429, 434, 435, 445, 468, 469, 491, 492, 496, 512, 518.
Conciliar, Movimiento, 292, 298.
Concilio de Letrán, 189.
Concilio de Nicea, 150, 151, 159.
Concilio de Trento, 324.
Concord, batalla de, 62.
Condicionados, reflejos, 489, 490, 492.
CONDORCET, 366, 396, 398, 413, 528.
Confesiones, 181.
Conformismo, 421, 434.
CONFUCIO, 508 a 510.
Congregacionalistas, 306, 463.
Conquistadores, 237.
CONSTANTINO, 151, 264.
Constantinopla, 149, 150, 156, 172, 257, 264.
Constitución de Atenas, 53.
Constitucionalismo, 207.
Consustanciación, 312.
Contrato social, 7, 8, 380, 381, 384, 404.
Convención, 358, 396.
Copernicana, 332.
COPÉRNICO, 332, 335, 367.
COPLEY, 55.
Corán, 96.
Corcira, 90, 91.
Corintios, 73, 141.
Corintios 1.ª, 142.
Cortegiano, Libro del, 272.
Cosmopolitismo, 402.
CRANMER, arzobispo, 309, 310.
CREÓN, 24.
Cristianismo, 25, 32, 45, 49, 55, 61, 75, 95, 96, 104, 107, 110, 113, 114, 119, 132, 133, 137 a 139, 141, 147, 154, 166 a 171, 181 a 183, 186, 188, 191, 192, 195, 216, 221, 224, 226, 227, 229 a 231, 249, 254, 264, 266, 267, 277, 281, 290, 301, 312, 314, 318, 323, 325, 347, 351, 354, 358, 366, 372 a 374, 379, 388, 390, 394, 405, 421, 422, 429, 435, 438, 445, 447, 452, 459, 462, 469, 472, 479, 480, 502, 504, 507, 509, 513, 518, 520, 522.
actitud del, 249, 447, 516.
creencias del, 151, 155, 163, 219, 238, 261, 325, 331, 351.
cultura del, 347.
doctrinas del, 132, 165, 370, 392.
esperanza del, 392.
fe del, 133, 167, 214, 223, 429, 441, 518.
ideales del, 168, 170, 229 a 231, 234, 244, 262, 316, 353, 355, 423, 513.
religión del, 133, 390.
tradición del, 231, 243, 265, 274, 277, 290, 316, 340, 352, 355, 358, 365, 366, 368, 370, 374, 387 a 390, 392, 393, 395, 405, 438, 442, 445, 447, 457, 459, 461, 516, 517.
verdades del, 159, 160, 188, 422, 446.
Cristología, 135.
CROMWELL, 287, 310.
Crónicas, Libro de las, 97.
Cruzadas, 185, 233, 251.
Cuáqueros, 305, 320, 327.
Cuarto Evangelio, 143, 144, 146, 151, 170.
Culteranismo, el, 362, 275.
Cumulativo, conocimiento, 12, 13, 16, 18 a 20, 23, 24, 26, 27, 30, 39, 68, 100, 110, 229, 232, 280, 282, 357, 367, 437, 441, 475, 479, 483, 485, 488, 497, 515.
Curso del pensamiento democrático americano, El, 405.

Chanson de Roland, 179, 219, 222, 245.
CHAPMAN, John, Jay, 286.
Chartres, catedral de, 60, 61, 238, 242, 245, 258, 312, 428.
CHASE, Stuart, 496, 497, 506.

CHATEAUBRIAND, François René, vizconde de, 421, 422.
CHAUCER, Geoffrey, 9, 218, 224, 225, 229, 230, 238, 258, 259, 514.
Chautauqua, 112.
China, 172, 507, 508.
Chino, Chippendale, 508.
"Christian Science", 422.

DÁNAE, 42.
DANTE, 206, 218, 238 a 242, 245, 249, 256, 258.
DANTON, Edmond, 362.
Danubio, cuenca del, 32.
Darkness at Noon, 469.
DARWIN, Charles, 39, 399 a 401, 419, 488, 494.
Darvinismo, 400 a 402, 407.
DAVID, 97.
Deducción, 192, 193, 211.
Deductivo, método, 192, 213.
Defensor Pacis, 207.
Deísmo, 119, 361, 370, 371, 389, 408.
Deístas, 351, 360, 363, 370 a 372, 393.
DELACROIX, Casimiro, 408.
DÉMETER, 81, 83.
Democracia, 6, 26, 42, 54, 66, 69 a 71, 90, 169, 227, 253, 255, 270, 292, 305, 306, 312, 319, 320, 376, 377, 380, 382, 383, 386, 404, 413, 424, 425, 429, 439, 440, 447, 448, 450 a 453, 455 a 458, 462, 464, 472, 473, 483, 495, 505, 506, 512, 517 a 519, 522 a 524, 526 a 529.
Democracia en América, 448, 482.
Democrática, tradición americana, 255, 386, 459, 505.
Democráticos, ideales, 425.
DEMÓCRITO, 39, 50, 478.
DEMÓSTENES, 89.
Deontología, 430.
Derecha, 90, 432, 436 a 438, 447, 456, 461, 483.
Derechos del hombre, Los, 441.
"Derechos naturales", 443.
DESCARTES, René, 265, 328, 335, 339 a 343, 358, 387.
Determinismo, 5, 182, 184, 293, 314, 315, 318, 323, 393, 466, 467, 476, 477.
Determinismo económico, 300.
Determinismo histórico, 463.
DEWEY, John, 14, 477.
Día del Juicio final, 468.
Dialéctico, materialismo, 184, 463, 520.
Dialéctico, método, 43.
DIANA, 113.
templo de, en Efeso, 113.
Dickens, Charles, 239, 430.
Dictadura del proletariado, 465, 466, 468.
Diluvio Universal, 370.
DIÓGENES, 117.
DIONISOS (véase *Baco*).
Discourses Concerning Government, 286.
Discurso del Método, 339.
Discurso sobre el origen de la desigualdad, 373.
DISRAELI, Benjamín, 449.
Divina Comedia, La, 239, 245.
Dogma, 75, 119, 447, 460.
Dominicana, Orden, 234.
Dominium, 199, 200, 202.
Donatista, 146.
Don Juan, 72, 274.
Don Quijote, 227.
DORÉ, Gustavo, 240.
DREISER, Teodoro, 435.
DREYFUS, el caso, 474.
Dualismo, 162.
DUBOIS, Pierre, 283.
Duns Scoto, 188.
Du Pape, 439.

Eclecticismo, 196, 426, 508.
Eclesiastés, 101, 194.
Economistas, 385, 414, 415.
Edad Antigua, 172.
Edad de Hierro, 365.
Edad de las Tinieblas, 56, 172, 174, 176, 178, 179, 185, 197, 202, 212, 215, 219, 235 a 237, 243, 244, 268, 514.
Edad de Oro, 365, 370.
Edad de Plata, 365.
Edad Media, 9, 62, 126, 131, 148, 160, 166, 172 a 180, 185, 187 a 189, 194, 196 a 201, 204 a 214, 216 a 219, 221 a 224, 226 a 229, 231, 233 a 249, 251 a 253, 256, 258 a 262, 264, 265, 268, 269, 274, 278, 279, 281, 283, 285, 292, 304, 328, 330, 332, 335, 345, 346, 350,

353, 355, 357, 387, 389, 394, 403, 417, 426, 435, 440, 464, 484, 510.
Edad Media, Alta, 175, 178, 179, 235, 251, 274.
Edad Media, Baja, 175, 210, 219, 220, 258.
Edad Moderna, 60, 172, 250, 252, 284, 494.
EDDINGTON, 476.
EDDY, Mary Baker, 169.
Edipo, Complejo de, 31, 282, 491.
EDUARDO VI, 310, 311, 480.
Egipcios, 61, 94, 105, 131, 139.
Egipto, 30, 36, 94, 97, 107, 121.
Egocentrismo, 227.
Eikonoklastes, 287.
EINSTEIN, Alberto, 14, 256, 477.
Eleática, Escuela, 40.
ELIOT, Thomas Stearns, 267.
ELOHIM, 100.
Emancipación, Proclama de la, 134.
EMERSON, Ralph Waldo, 21, 62, 74, 104, 434.
Empire State Building, 60.
Empirismo, 186, 342, 343, 411.
Enciclopedistas, 493.
ENGELS, Federico, 462, 465, 469, 470.
English Villagers of the Twelfth Century, 235.
Enmienda, Décimoctava, 7, 504.
Enrique VIII de Inglaterra, 268, 271, 296, 297, 309.
Epicureísmo, 118.
Ensayo sobre el principio de la población, 385.
Ensayo sobre la desigualdad de las razas, 402.
EPICURO, 118.
EPIMÉNIDES DE CRETA, 40.
Epístola a los hebreos, 513.
Era Cristiana, 120.
ERASMO, 160, 254, 256, 261, 264, 266, 277, 305, 308.
Erastianismo, 311.
ERASTO, 308.
ERATÓSTENES, 108 a 110.
Eróstrato, Complejo de, 113.
"Escapismo", 114, 120, 156.
Escepticismo, 38, 97, 134, 148, 187, 213, 229, 305, 354, 361, 370, 372, 389, 408, 409.
Escépticos, 351.
Esclavitud, 111.
Escocesa, Escuela, 361.
Escolasticismo, 111, 184, 187, 188, 191, 195, 196, 211, 216, 244, 246, 256, 261, 263, 277, 325, 339.
Escolásticos, 84, 187, 191 a 193, 196, 198, 211, 251, 257, 261 a 263, 291, 307, 328, 333, 334.
Eslavos, 32.
Esparta, 38, 42, 47, 48, 59, 66, 70, 88, 90, 121, 206, 226, 382, 424, 435.
Espíritu de las Leyes 361, 373.
Espíritu Santo, 144, 150.
Estado romano, 128, 129, 147, 160.
Estoicismo, 92, 119, 120, 227.
ESQUILO, 74, 84.
Essay on the Development of Christian Doctrine, 445.
Estados de la Iglesia, 264.
Estados Generales, 444.
Estoicos, 119, 120, 130, 513, 522.
ESTUARDOS, Los, 286, 391.
Ética a Nicómaco, 43, 58.
Etólica, Liga, 89.
Eubulides de Megara, 40.
Eucaristía, 145, 146, 148, 152, 161, 167, 189, 190, 310, 311, 528.
EUCLIDES, 108.
EURÍPIDES, 82, 84.
EUROPA, 42.
Europa, 35, 56, 76, 121, 172, 174, 215, 218, 233, 248, 251, 264, 270, 294, 295, 302, 324, 331, 332, 358, 360, 399, 424, 428, 456, 481, 508, 509, 515.
Evangelio 439, 440.
Evangelios, 135, 145, 156.
Juan, 135, 137, 143, 144.
Lucas, 135, 137, 145.
Marcos, 135, 145.
Mateo, 135, 136, 145, 148, 234.
Evolución, 400.
Existencialismo, 480, 481.
Extremistas, 51, 73, 74, 134, 138, 167, 170, 179, 322, 376, 380, 396, 451, 473, 520.

Fabianos, 459, 474.

Fabliaux, 219, 228, 230, 259, 523.
Faerie Queene, 275.
Fascismo, 453 a 455, 519.
Fausto, doctor, 274.
FEDERICO II, 187, 256.
FENELÓN, obispo, 267.
Feu, Le, 474.
Feudalismo, 208, 218.
FICINO, Marsilio, 264.
FICHTE, Johann Gottlieb, 402, 410.
FIDIAS, época de, 245.
Filebo, 85.
FILIPO DE MACEDONIA, 86.
Filisteos, 98, 102, 437, 451.
FILMER, Sir Robert, 280 a 282.
Filosófico, relativismo, 431.
Filosofismo, 439.
Física y la Política, La, 494.
FOURIER, François, 452.
Frailes mendicantes, movimiento de los, 233.
Francesa, República, 519.
Francesa, Revolución, 284, 361 a 363, 372, 373, 375, 388, 393, 396 a 398, 413, 421, 437 a 441, 473, 480, 520.
Franciscana, Orden, 234.
Franciscano, movimiento, 231.
FRANCISCO I, 268.
FRANKLIN, Benjamín, 52, 286, 523.
FREUD, Sigmund, 282, 318, 485 a 488, 490 a 493, 496.
Freudiana, era, 225.
FROMM, Erich, 526.
Fundamentalismo, 211.
Fundamentalistas, 96, 211, 304.

GABRIEL, Ralph, 405.
GAINSBOROUGH, lord, 55.
GALENO, 212.
Galilea, 137, 158, 159.
GALILEO, 16, 328, 331, 332, 335, 337.
Gallup, Instituto, 8, 219.
GANDHI, Mohandas K., 24.
Gansterismo, 221.
Gato Moribundo, 113.
Génesis, El, 102, 401.
Genéticas, ciencias, 20.
Génie du Christianisme, 421.
Gentiles, 102, 139, 140.
GERARDO DE CREMONA 185.
Germánicos, bárbaros, 121.
Germanismo, 299, 301.
GERSON, Jean, 292.
Gettysburg, alocución de, 134, 135.
GIOTTO, Florent, 256, 258.
GLADSTONE, William, 160.
GLUCK, 72.
Gnosticismo, 150, 151.
Gnósticos, 150, 232.
Gobierno Popular, 448.
GOBINEAU, conde de, 402, 455.
GODWIN, William, 380.
GOEBBELS, José, 456.
GOERING, Herman, 456.
GOETHE, Johann Wolfgang, 237, 270, 486.
Gongorismo, 262, 275.
GORER, Geoffrey, 282.
Gorgona, cabeza de la, 76.
Gótico, 60, 218, 241, 245, 246, 257, 261, 275, 291, 426.
  arquitectura, 173.
  catedrales, 241, 242, 258.
  flameante, 246.
  Inglaterra, 218, 246, 258.
  Países Bajos, 218.
  perpendicular, 246.
Grammar of Assent, 446.
GRANT, Madison, 134, 454.
Grecia, 8, 13, 24, 31, 32, 43, 56, 57, 63, 66, 68, 73, 76, 77, 81, 87, 88, 90, 91, 95, 110 a 112, 121, 122, 168, 177, 189, 255, 265, 266, 288, 336, 403, 408, 513.
Greco-romano:
  civilización, 107.
  concepto, 131.
  cultura, 94, 95, 109, 113, 119, 172, 210, 216, 235.
  mundo, 8, 31, 95, 111, 114, 129, 150, 151, 154, 202, 227, 365.
  paganismo, 171.
GREEN, T. H., 458.
GREGORIO DE TOURS, 222.
Gremios, 201.
GREY, lord, 262.
Griegos, 13 a 15, 30, 37 a 39, 43, 55 a 58, 60, 61, 65, 71, 72, 75, 78, 81, 83, 86 a 89, 92, 94 a 96, 99, 104, 105, 126, 127, 131, 139, 175, 179, 213, 215,

219, 226, 265, 353, 368, 389, 455, 510, 512 a 514.
"Grub Street", 432.
GUERICKE, von, 337.
GUILLERMO II, 237.

HALÉVY, Jacques, 391.
Hamlet, 72.
HARDING, Presidente, 474.
HARDY, Thomas, 485.
HARRINGTON, James, 287, 344.
HARTFORD, Convención de, 416.
HARVARD, 320, 488.
HARVEY, William, 328, 337.
HASKINS, C. H., 214, 251.
HAY, 134.
HAYDN, Joseph, 55.
HEARD, Gerald, 475.
Hecho de los Apóstoles, 138.
Hedonismo, 118.
HEGEL, George Wilhelm Frederich, 409 a 412, 430, 463, 486.
Hélade, 424.
Helenismo, 113.
Helenística, época, 86, 95, 107, 108, 111, 113 a 115.
HELVECIO, Claudio, 361, 488.
HERA, 42.
HERÁCLITO, 39, 44.
HÉRCULES, 76.
HERDER, Joham Gottfried von, 384.
HERODES, 95, 97.
HERODOTO, 100.
Heroes and Hero-worship, 455.
HESSE, Felipe de, 297.
HIPÓCRATES, 37, 38, 101, 108, 110.
Hipona, obispo de, 180, 181, 184, 314.
HITLER, Adolfo, 8, 237, 309, 456.
HOBBES, Thomas, 279, 283, 342 a 344, 481.
HODGE, John, 297.
HOHENZOLLERN, los, 456.
HOLBACH, barón de, 361, 388.
HOLMES, John Haynes, 388.
Holy Rollers, 80, 83.
Holy Willie's Prayer, 315.
Hollywood, 64, 72, 226, 274, 421, 433.
HOMANS, George, 235.
HOMERO, 36, 48, 76, 77, 84, 92, 100, 112, 113, 235, 266, 401, 507.
Homme machine, L', 361.
HOOKE, Robert, 337.
HORACIO, 123, 219, 261.
HOTMAN, François, 285.
HREEN, T. H., 411.
HUIZINGA, Johan, 243.
Humanismo, 94, 250, 252, 254 a 257, 261, 262, 274, 276 a 278, 281, 285, 288, 354, 355, 401.
Humanistas, 31, 56, 63, 251, 253 a 257, 259, 261, 262, 269, 271 a 274, 276, 277, 284 a 289, 305, 327, 331, 334, 344, 355, 360, 440, 456, 480.
Humanitarismo, 166.
Human Nature in Politics, 487.
HUME, David, 389, 409.
HUSS, John, 290, 292, 298, 302.
HUXLEY, Aldous, 20, 512.
HYTHLODAY, Ralph, 271.

Idealismo, 44, 324, 408, 411, 458.
Idealismo filosófico, 411, 430.
"Idealizadora", cultura, 475.
"Ídolos", 349, 350.
Iglesia Católica Romana, 28, 100, 126, 146 a 149, 151, 152, 162, 169, 170, 174 a 176, 178 a 180, 184, 186, 188, 189, 191, 206, 221, 230, 234, 235, 243, 249, 253, 255, 260, 267, 269, 281, 290, 291, 293 a 298, 300 a 302, 304, 309, 312, 316, 317, 319, 324, 328, 332, 340, 351, 352, 368, 372, 403, 438, 440, 445, 486.
Iglesia Cristiana, 126, 140, 142, 145 a 149, 157, 159, 160, 163, 169, 203, 290.
Iglesia de Inglaterra, 296, 308 a 310.
Igualitarismo, 448.
Ilíada, 96.
Ilustración, época de la, 168, 172, 180, 252, 255, 268, 276, 303, 324, 325, 339, 344, 351, 358 a 366, 368, 372, 374 a 376, 378, 384, 386 a 395, 397, 401 a 404, 406 a 409, 413, 415, 422, 424, 429, 430, 436, 438, 440, 441, 443, 447, 449, 450, 453, 457, 459, 461, 462, 471, 473, 476, 477, 480, 486, 488, 492, 508, 516, 519, 523, 527.
Imitación de Cristo, 188, 291.
Imperialismo, 469.
Imperio Aquemérida persa, 97.

Individualismo, 59, 92, 113, 165, 205, 228, 269, 299, 300, 319, 361, 409, 412, 417 a 420, 497, 524.
Inducción, 192, 211, 214, 333, 334, 341, 478, 497.
Industrialismo, 295.
Industrial, revolución, 316, 399, 406, 413, 449.
Inferioridad, complejo de, 491.
Infierno, 240, 241.
Inocencio III, Papa, 206.
Inquisición, 332.
Instauratio Magna, 333, 349.
ISABEL, reina, 308, 310, 311.
Isabelinos, 84.
ISAÍAS, 102, 104.
Libro de, 102.
Isis, culto de, 155.
Islam, 172.
Islamismo, 45.
Israel, 93, 97, 98, 105.
Izquierda, 90, 432, 436, 437, 457, 459, 483, 487.

JACOB, 102.
Jacquerine, 231, 232.
JAMES, William, 42, 43, 446, 477.
Jansenismo, 267.
Jardín de Edén, 152, 193, 365.
JEANS, 476.
JEFFERSON, Thomas, 47, 180, 199, 362, 390, 423, 441, 523, 528.
JEHOVÁ, 83, 98 a 102, 104, 125, 127, 304.
testigos de, 83.
JENOFONTE, 41, 69, 273.
Jeremías, Libro de, 102.
Jerusalén, 97, 105, 135.
JESUCRISTO, 34, 78, 86, 95 a 97, 99, 104, 106, 108, 127, 133 a 141, 144, 148, 151, 152, 158, 159, 163, 169, 171, 189 a 191, 203, 212, 232, 233, 237, 267, 275, 291, 311 a 314, 332, 374, 423, 429, 468, 470.
Jesuítas, 332.
JOB, 101 a 103.
Libro de, 102, 103.
JOHN BULL, 231.
JOHNSON, Sam, 342.
JOINVILLE, Sieur de, 223, 227.
Jónica, escuela, 39.
Jonios, 121, 507.
JORGE III, 291.
Judaísmo, 45, 96, 155.
JUDAS ISCARIOTE, 154.
Judea, 97.
Judía, ley, 104, 139.
Judíos, 95 a 102, 104 a 106, 126, 127, 132, 136, 138, 139, 525, 528.
Jungla, La, 151, 504.
JÚPITER (véase *Zeus*).
JUSTINIANO, 126.
Justo medio, 52, 58, 60, 65, 73, 83, 91, 195, 513.

KANT, 25, 194, 237, 341, 384, 409, 410.
Kapital, Das, 462.
KAUTSKY, Karl Johann, 462.
KEATS, John, 6, 16, 63.
KEMPIS, Thomas, 188.
KEPLER, Johannes, 335 a 337.
KEYNES, John Maynard, 15.
KIDD, Benjamín, 454.
KIERKEGAARD, Sören, 481.
KLUCKHOHN, Clyde, 488.
Knight's Tale, The, 224, 225, 229.
KOESTLER, Arturo, 469.
Koiné, 112.
KORZYBSKY, Alfredo, 496, 505.
Kremlin, 22.

Laborista, partido, 459.
LA BRUYERE, Jean de, 74.
Ladies Aid Societies, 307.
LA FAYETTE, marqués de, 562.
"Laissez-faire", 412, 414 a 417, 449, 458.
LAMARTINE, Alphonse de, 408.
LA METTRIE, 361.
LAOCOONTE, 62, 113.
LA ROCHEFOUCAULD, duque de, 506.
LAVOISIER, Antoine, 398.
LECKY, William, 391.
LEDA, 42, 80.
LEEUWENHOEK, Anton van, 337.
LEIBNIZ, 249, 410.
LEIGTON, Alexander, 488.
LENIN, Nikolay, 462, 469, 470.
LEONARDO DA VINCI, 256, 260, 268.
LESSING, Gotthold, 402.
Leviatán, 283.

Levitas, judíos, 75.
Lewis, Sinclair, 71, 435.
Liberal, partido, 107, 458.
Liberalismo, 431, 445, 456, 500.
Libido, 485, 491, 501.
Libre albedrío, 5, 50, 182 a 184, 193, 313, 314, 467, 529.
Libre asociación, 493.
Lincoln, Abraham, 134, 135, 137, 264, 405.
Littré, Maximilien, 398.
Livio, 284.
Locke, John, 280, 281, 335, 341, 343, 358, 360, 361, 363, 368, 374, 387, 412, 443, 493.
Lógicos, positivistas, 27, 39, 498, 499, 511.
Lolardos, 233, 291.
Longfellow, Henry Wodsworth, 430.
Lope de Vega, 237.
Lorenzo el Magnífico, 278.
Luciano, 120.
Lucrecio, 119.
Luis IX, 223.
Luis XIV, 266, 267.
Luterana, Iglesia, 301, 308, 311.
Luteranismo, 306.
Lutero, Martín, 143, 160, 163, 170, 231, 232, 253, 290, 292, 293, 295 a 305, 308, 309, 311, 312, 319.
Lysistrata, 89.

Macaulay, Thomas Babington, 413.
Macedonia, 89, 94, 95, 107.
Macedonios, 86.
Mahoma, 78, 185.
Maine, sir Henry, 448, 449.
Maison Carrée de Nîmes, 123.
Maistre, José de, 388, 422, 439, 441, 445, 447, 449, 480, 506.
Malthus, Thomas, 385.
Manhattan, isla de, 61, 428.
Maniqueísmo, 162, 181, 431.
Maquiavelo, Nicolás, 54, 160, 272, 292, 344 a 349, 487, 495, 499, 506, 521, 527.
Marathon, 91.
Marco Antonio, 120.
Marco Aurelio, 111, 119, 122.
María, reina, 310, 311.
Marianne, 519.
Maritain, Jacques, 480.
Marsiglio de Padua, 207.
Marx, Carlos, 22, 184, 232, 271, 293, 313, 410, 434, 459, 462 a 471, 475, 476, 500, 515.
Marxismo, 233, 312, 459, 461, 462, 466, 468 a 471, 481, 482, 528.
Marxistas, 17, 294, 424, 451, 462, 464, 466 a 471, 481, 483, 514, 525.
Materialismo, 186, 327, 361, 372, 408, 411, 412, 438, 440, 457, 460, 466, 467, 469.
Materialistas, 30, 34, 50, 105, 133, 170, 195, 214, 372, 459, 461, 476, 480, 481, 517, 525.
Matthew, Arnold, 63.
Maurice, F. D., 449.
Mazzini, Giuseppe, 406, 407, 483.
Mead, Margaret, 509.
Mecenas, 432.
Medieval, filosofía, 180, 185, 191, 255.
Meditaciones, 119.
Meeting of East and West, 509.
Melos, isla egea, 64.
Mencken, H. L., 435.
Mente y la sociedad, La, 500.
Mesías, 98, 105, 136, 468.
Mesopotamia, 30, 36, 121.
Metempsicosis, 40, 81, 153, 513.
Metodismo, 308.
Miguel Ángel, 258, 260, 274.
Milenarios, 306.
Milenaristas, 151, 152, 232, 321.
Milton, John, 265, 286, 287.
Mill, James, 430.
Mill, John, 286, 287, 418, 430, 431, 447, 458, 477, 500, 514, 519.
Miller's Tale, The, 229.
Minoica, civilización, 32.
Mirando hacia atrás, 413.
Misticismo, 49, 188, 195, 264, 430.
Mithra, culto de, 155, 157.
"Mitología griega", 41.
Moabitas, 98.
Modernista, estilo, 484.
Moisés, 99, 100, 102, 105, 371.
Monarchia, De, 206, 242.
Monarquía, 54, 273, 282, 283, 292, 433.
Monárquicos, 288, 355, 438.

Monasticismo, 163, 369.
Monismo, 161, 162.
Monopolio, 157, 178, 179, 218, 302, 308, 354, 391, 415.
Monoteísmo, 92, 99, 102, 162, 313.
MONTAIGNE, 266, 276, 278, 322, 389.
MONTESQUIEU, 292, 360, 361.
Mont St. Michel and Chartres, 222.
MORGAN, Lewis, 413.
MORGAN, los, 467.
MORMONES, los, 422.
MORO, Tomás, 264, 271, 277.
MORRIS, William, 414, 450 a 453.
Mosaica, ley, 79, 125, 127.
MOTLEY, John, 455.
MOZART, Wolfgang Amadeus, 55, 56, 72.
Muertos, Libro de los, 36.
MUGGLETON, Ludovic, 321.
Mundo feliz, Un, 512.
MURRAY, Gilbert, 63, 73, 266.
Museo Británico, 22.
MUSSOLINI, Benito, 500.
Mysterium Cosmographicum, 336.

Nacionalismo, 99, 218, 290, 296, 299, 348, 363, 402 a 407, 453, 454, 472, 474, 481 a 483, 519.
Nación-estado, 86, 88, 403 a 406, 413, 424, 470, 482, 510, 519.
NAPIER, John, 335.
NAPOLEÓN BONAPARTE, 48, 138, 160, 163, 397, 441, 473.
Napoleónicas, guerras, 375.
Narcisismo, 31.
Nathan el Sabio, 402.
Natural, ley, 203, 204, 208, 391, 393, 512.
Naturaleza, 12, 31, 38, 53, 57, 58, 76, 81, 114, 128, 130, 133, 175, 193 a 195, 199, 202, 208, 209, 216, 239, 249, 277, 284, 322, 336, 337, 340, 358, 359, 361, 368, 371 a 373, 384, 391, 392, 394, 401, 402, 412, 414, 415, 437, 449, 495, 504, 513.
Naturalismo, 233, 373, 427, 438, 481.
Nazismo, 458, 454, 455, 482, 486.
Neoclasicismo, 262, 408.
Neoescolásticos, 245.
Neogótico, estilo, 426.
Neoplatónico, 117, 150, 264.
"Neoplatonismo", 117, 181, 188.
Neotomismo católico, 52.
Neurosis, 490, 526.
New Deal, 379, 418, 458, 459.
New Harmony, 451.
New Lanark, 378.
NEWMAN, cardenal, 422, 444 a 447, 449, 493, 499.
News from Nowhere, 451, 452.
NEWTON, sir Isaac, 13, 14, 108, 213, 327, 328, 337, 356, 358 a 360, 367, 368, 384, 387, 400, 444, 467, 477, 478, 488, 491, 527.
Newtoniana, física, 13, 478.
NIEBUHR, Reinhold, 480, 523.
NIETZSCHE, Friedrich, 25, 96, 254, 434, 356, 476, 481, 495, 496, 499, 521.
Nigger Question, 456.
Nihilismo, 314, 522.
Nihilistas, 498.
Nirvana, 52, 142, 274.
Niveladores, secta de los, 321.
No cumulativo, conocimiento, 12 a 16, 18, 19, 23 a 27, 30, 136, 149, 215, 236, 258, 357, 479, 512.
Nominalismo, 186, 408, 409, 458.
Normativos, juicios, 28.
NORTHROP, profesor, 509.
Not Paul But Jesus, 138.
Nubes, Las, 9, 34, 50.
Nuevo Testamento, 96, 99, 133 a 135, 138, 143, 148, 159, 322.

Oceana, 287.
OCKHAM, Guillermo, 188.
Odisea, 96.
OFFENBACH, Jacques, 28.
Of Time and the River, 275.
Oklahoma, 72.
"Oligarca, el Viejo", 69.
Oligarquía, 54, 320.
Olimpia, 77.
Olímpicos, Juegos, 59, 77.
Olimpo, 75.
On Liberty, 286, 500.
Optimismo, 482.
Optimistas, 111, 506.
ORFEO, 81.
Orfismo, 81, 83.

Origen de las especies, El, 400, 419.
Original, pecado, 81, 164, 171, 183, 438, 459, 517.
Ortodoxa, religión, 81.
Oscurantismo, 185.
Otoño de la Edad Media, 243.
OWEN, Robert, 375, 378, 386, 444, 489.
Oxford, movimiento de, 444.

Padres de la Iglesia, 140, 190, 193, 196, 263, 302, 435.
Paganismo, 146, 260, 358.
PAINE, Tom, 187, 230, 281, 286, 362, 390, 441, 444, 449, 480, 528.
Palamón y Arcite, 224, 225, 227.
Palatina, Antología, 115.
Palestina, 36, 37, 98, 105.
Palmira, 86.
PALLADIO, 262, 265.
Pandora, caja de, 76.
Panteísmo, 370, 513.
Paraíso, 241.
PARETO, Vilfredo, 488, 499 a 504, 506, 521, 526.
París, Universidad de, 176, 218.
PARMÉNIDES, 39, 44.
Partenón, 60, 61, 63, 75, 113, 312, 428.
Partisan Review, 483.
PASCAL, 160, 335.
Patterns of Culture, 509.
Patriarcha, 280.
Patriotismo, 65, 297, 299, 300, 364, 461, 519.
PAVLOV, Ivan, 488 a 490, 493.
PELAGIO, 182.
Peloponeso, guerra del, 38, 86 a 88, 90, 365.
Pentateuco, 100, 102, 134.
PERICLES, 56, 57, 61, 66 a 69, 71 a 73, 86, 87, 93, 123, 428, 514.
Peripatéticos, 118.
Persa, Imperio, 97.
Persia, 88, 97, 105.
PETRARCA, 265.
Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, 368.
PICO DELLA MIRANDOLA, 264.
Pietistas, 324.
Pitágoras, 39, 40, 85.
Pitagóricos, 85.
PLACE, Francis, 362.
PLANCK, Max, 478.
PLATÓN, 9, 13, 15, 23, 25, 39, 41, 43 a 51, 53 a 55, 64, 69, 71, 73, 80, 83 a 86, 89, 91, 92, 94, 103, 104, 110, 117, 118, 120, 170, 180, 186, 192, 196, 198, 199, 253, 262, 264, 266, 271, 336, 343, 427, 435.
PLESSIS-MORNAY, Philippe du, 285.
PLINIO, 211.
PLOTINO, 117, 120, 142.
PLUTARCO, 111.
PLYMOUTH, 159.
POLIBIO, 111.
Policraticus, 198.
Polis, 32, 86, 87, 95, 107, 113, 127, 156, 172.
Política, La, 43, 53, 485.
Political Justice, 380.
"Polity", 54.
POLYNEICES, 24.
POMPEYO, 120.
Pont du Gard, 123.
POPE, Alexander, 360, 370, 390, 408.
POSEIDÓN, 77, 78, 499, 501, 502.
Positivistas, 27, 98, 102, 117, 133, 170, 173, 187, 195, 428, 459, 460, 480, 497, 518.
Positivismo, 186, 327, 411, 460, 497.
POUND, Ezra, 483.
Pragmatismo, 411, 446, 477.
Preciosismo, 275.
Predestinación, 182.
Presbiterianos, 306.
Príncipe, El, 126, 345, 348.
Principles of Political Obligation, 458.
Progresistas, 474.
Progrès de l'esprit humain, 366.
Proletariado, 313, 464, 465, 467.
Proprietas, 200, 202, 203, 410.
Protestantes, 178, 253, 255, 261, 263, 267, 281, 284, 287, 289, 290, 292 a 295, 299, 302 a 308, 310, 323, 324, 331, 351, 354, 355, 357, 422, 518, 525.
Protestantismo, 164, 252, 256, 262, 277, 290, 291, 294, 299, 300, 303 a 308, 312, 321, 323, 324, 327, 353 a 355, 390, 439.
Proverbios, 101.
Psicoanálisis, 91, 490, 491.

Psicología, 491, 517.
Psicólogos, 11.
Psiquiatría, 490.
"Pura, Ciencia", 479.
Puritanismo, 287, 315, 318, 470.
Puritanos, 85, 299, 306, 317.

Quadrivium, 177, 185, 328.
Quebec, 252.
Quietismo, 267.

RABELAIS, François, 259, 265, 269, 275, 277.
RACINE, Jean Baptiste, 267.
Racionalismo, 119, 167, 186, 252, 265, 277, 281, 304, 305, 318, 325, 326, 327, 338, 339, 342, 343, 350, 351, 355, 362, 363, 394, 402, 422, 423, 430, 485, 486, 506, 518.
Racionalistas, 30, 34, 43, 60, 61, 75, 79, 102, 117, 126, 133, 153, 154, 163, 166, 253, 264, 265, 267, 277, 287, 289, 304, 325 a 328, 339, 342, 344, 355, 360, 362, 390, 394, 423, 444, 447, 463.
Racismo, 454.
Radicalismo, 86.
Radicalismo inglés, 458.
RAFAEL, 258, 260.
Razón, 11, 29, 34, 37, 40, 50, 96, 168, 189, 359, 360, 368, 369, 372, 374, 379, 384 a 386, 389, 409, 412, 417, 422, 430, 436, 493, 509.
Reader's Digest, 483.
Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth, 287.
Realismo, 72, 115, 123, 186, 228, 246, 506, 521.
Reflexiones sobre la Revolución 1790, 440.
Reforma, 100, 221, 248, 250, 253 a 255, 263, 292 a 294, 296, 298, 305, 306, 368.
Regla de Oro, 41, 378.
Reims, catedral, 246.
Relatividad, teoría de la, 13, 367.
Renacentista, época, 72, 256.
Renacimiento, 9, 56, 63, 100, 175, 210, 246, 248, 250 a 263, 265, 266, 268 a 276, 285, 332, 334, 339, 340, 344, 389.
Renacimiento Alto, 266, 268, 339.
Renacimiento carolingio, 175.
Renaissance of the Twelfth Century, 251.
República, La, 43, 45, 47, 48, 51, 53, 64, 71, 271.
Republicanismo, 284 a 286.
Rerum Natura, De, 119.
Revelaciones, Libro de las, 143.
"Revisionista", movimiento, 462.
Revolución de 1848, 460.
Revolución del proletariado, 466, 468, 469.
Revolución inglesa del siglo XVII, 306.
Reyes, Libro de los, 97.
RHODES, Cecil, 454.
RICHARDS, J. A., 496.
Riqueza de las naciones, La, 361.
ROBESPIERRE, Maximilien de, 362.
ROBIN, Hood., 173.
ROBINSON, J. H., 8.
ROCKEFELLER, John D., 160.
Centro, 60.
Rococó, estilo, 262.
Roma, 8, 87, 89, 94, 95, 105, 107, 110, 121, 123, 124, 127 a 129, 148, 149, 161, 177, 236, 255, 264 a 266, 279, 288, 290, 299, 303, 309, 310, 354, 403.
Romana, República, 120, 126, 282, 284.
Románico, estilo, 242, 245.
Romano, Derecho, 94, 95, 123, 126 a 131, 281.
Romano, Imperio, 26, 96, 97, 110, 119, 120, 126, 147, 148, 156, 158, 172, 174, 175, 179, 182, 185, 206, 236, 237, 282, 372, 474.
Romanos, 30, 31, 34, 86, 95, 98, 99, 104, 105, 110, 123, 126, 127, 131, 139, 175, 179, 215, 219, 257, 263, 265, 353, 368, 476.
Romanticismo, 63, 227, 266, 362, 408, 486.
Romántico, movimiento, 173, 362, 384, 407, 413.
Románticos, 362, 486.
ROMANUS, Egidius, 199, 202, 206.
Romeo y Julieta, 499.
ROOSEVELT, Theodore, 474.
Ruan, catedral de, 246.
ROUSSEAU, Jean Jacques, 140, 180, 232,

318, 362, 373, 380 a 384, 388, 404, 442.
ROYCE, Josiah, 411.
RUSKIN, John, 414, 450, 451, 468.
RUSSELL, Bertrand, 187.

Sacramentos, 182.
Sagradas Escrituras, 194, 280, 285, 344.
SALISBURY, John de, 199, 200, 272, 283, 348.
SALOMÓN, 97, 105.
Salvación, Ejército de, 422.
SAN AGUSTÍN, 25, 160, 162, 180 a 182, 184, 194, 290, 312, 314, 356, 366, 466, 515.
SAN AMBROSIO, 160, 211.
SAN ANSELMO, 190.
SAN BERNARDO, 189.
SAN FRANCISCO DE ASÍS, 160, 169 a 171, 189, 212, 233, 234, 291.
SAN IGNACIO DE LOYOLA, 160, 298.
SAN JERÓNIMO, 160.
San Juan de Letrán, basílica de, 161.
SAN JUSTO, 358.
SAN LUIS, 223.
SAN PABLO, 112, 134, 137 a 144, 148, 163, 181, 469, 513, 515.
SAN PEDRO, 148.
San Pedro, basílica de, 258.
SANTA JUANA DE ARCO, 403.
SANTA MÓNICA, 180.
Santa Sede, 264.
SANTO DOMINGO, 233, 234.
Santo Grial, 244.
SANTO TOMÁS DE AQUINO, 179, 184, 187, 191 a 196, 201, 206, 223, 235, 238, 244 a 246, 291, 336, 356, 391, 392, 396, 444, 514.
Sarracenos, 223.
SARTON, George, 214, 251.
SARTRE, Jean Paul, 480.
SATANÁS, 103, 106, 190, 203, 316, 317, 368, 373.
SCOTO ERIGENA, 188.
SCOTT, Sir Walter, 173, 240, 432.
SCHELLING, Friedrich von, 410.
SCHLESINGER, A. M., hijo, 518.
SCHWEITZER, Albert, 133.
Secesión, guerra de, 69, 416.
Sectarismo, 361.
Secularistas, 480.
Semántica, 12, 496, 497, 501.
SEMPRONIO, 125.
SÉNECA, 123.
Sermón de la Montaña, 135.
SHAFTESFURY, conde de, 384.
SHAKESPEARE, William, 14, 84, 155, 265, 270, 276, 333, 433, 499.
Shangri-la, 56.
SHAW, G. Bernard, 9, 13, 72, 420, 423, 487, 512.
SHELBURNE, lord, 377.
SHELLEY, Percy Bysshe, 6, 421.
Shooting Niagara, 455.
Siglo del Artista, 260.
SIMÓNIDES, 62.
Sinagoga, 343.
Sinaí, 102, 371.
SINCLAIR, Upton, 504.
Sincretismo, 155, 157.
Siria, 94, 107, 128.
Sixtina, Capilla, 260, 274.
SKINNER, B. F., 20.
SMILES, Samuel, 419, 420.
SMITH, Adam, 15, 361, 391, 392, 409, 415, 471.
Sobre la libertad, 418.
Sociales, Ciencias, 15, 19, 20, 22, 68, 299, 414, 441, 484, 488, 505, 511.
Socialismo 231, 380, 436, 449, 459, 461, 466, 470, 502, 517, 519, 520, 522.
Socialista, 322, 450 a 452, 458, 459, 462.
SÓCRATES, 9, 34, 41 a 43, 74, 80, 83, 84, 91, 92, 187, 203, 442, 525.
Sofistas, 27, 50, 91.
SÓFOCLES, 14, 23, 84.
Solipsismo, 342.
SOMBART, Werner, 329.
SOMERVELL, D. C., 6.
SOREL, Georges, 416.
SOROKIN, Pitirim, 10, 236, 474, 475.
SPENCER, Herbert, 26, 53, 275, 399, 401, 411, 437, 459, 480, 497.
SPENGLER, Oswald, 10, 235, 236, 241, 274, 275, 474, 510.
SPINOZ, Baruch, 343, 344.
STALIN, José, 462, 469, 470.
Stalinismo, 461, 483.
STEVIN, Simón, 335.
Stoa Poikile de Atenas, 119.

STODDARD, Lothrop, 454.
Stupor Mundi, 256.
Suma contra los gentiles, 191.
Suma teológica, 191, 193, 194.
Superhombres, 33, 77.
Supremacía, Acta de, 309, 310.
SWIFT, Jonathan, 353.
SWINBURNE, Algernon, 421.
SYDNEY, Algernon, 286, 288.
Syene, 109.

TÁCITO, 122.
TAINE, Hipólito, 267, 388.
TAWNEY, R. H., 319.
TAYLOR, Henry Osborn, 197.
Tebas, 24, 88, 424.
Teísmo, 167, 212, 277, 370.
TENNYSON, lord, 401, 430, 508.
TEÓCRITO, 111, 114, 116.
Tercera Fuerza, 459.
Tercera República, 92, 403, 438.
Termópilas, 62.
Terror, Reinado del, 444.
TERTULIANO, 160, 188, 191.
Theoría, doctrina de la, 51, 52.
THOREAU, Henry David, 24, 384, 434.
Thorndike, Lynn, 214.
Tierra Santa, 221.
Tiranía, 54.
TOLOMEOS, 108.
TORQUEVILLE, Alexis de, 447.
Tomismo, 194.
Tories, 449, 450, 458.
Torre inclinada de Pisa, 16, 336.
TORRICELLI, Evangelista, 337.
Totalitarismo, 312, 380, 453, 454, 456, 457.
TOYNBEE, Arnold, 10, 236, 474 a 476.
Trahison des clercs, La, 437.
Transustanciación, 189, 190, 311.
Treinta Años, guerra de los, 324.
TREITSCHKE, Heinrich von, 402.
Trinidad, Santísima, 150, 152, 182, 306, 370, 387, 501.
Trivium, 176, 185.
TROELTSCH, 319.
TROLLOPE, Anthony, 420, 427.
Trostkysmo, 483.
Trovadores, 219.
TUCÍDIDES, 38, 66, 73, 90, 91, 100, 101, 365, 396, 527.
TUDOR, los, 296.
TWAIN, Mark, 432.
TYLER, Wat, 231.
Tyranny of Words, 497.

ULISES, 77.
Última Cena, La, 260, 311.
Ultraterrenismo, 213, 244, 261, 390.
UNESCO, 20.
Unidas, Naciones, 20, 517.
Unitarios, 422.
Unitarismo, 150, 461.
Universalismo, 139.
Universalistas, 35, 422.
Universidades, 94, 108, 176, 218, 437.
  Bolonia, 176.
  Cambridge, 452.
  Cornell, 488.
  Harvard, 320, 488.
  Montpellier, 213.
  Oxford, 176, 452, 458.
  Salerno, 213.
Universo, 3, 34, 51, 52, 54, 79, 83, 101, 106, 122, 161, 166 a 168, 171, 180, 204, 211, 217, 235, 239, 240, 256, 265, 270, 271, 276, 277, 292, 307, 325, 326, 336, 338, 339, 342, 350, 351, 356, 359, 361, 364, 367 a 372, 393, 405, 410, 427, 437, 461, 464, 467, 468, 470, 478, 485, 487, 508, 512, 519.
Urn Burial, 275.
USHER, arzobispo, 370.
Utilitarismo, 376.
Utopía, de Platón, 47, 49, 91.
Utopía, de Tomás Moro, 271.

Valor, juicios del, 27, 499, 500.
VALLA, Lorenzo, 264.
Vándalos, 180.
Vegetarianos, 58.
Venus de Milo, 64, 65, 113, 114.
Vermont, 134.
Versalles, Tratado de, 7.
VICTORIA, reina, 480.
Victoria Alada de Samotracia, 114.
Victoriana, época, 237, 418, 420, 423, 424, 427, 445.
"Victoriano, compromiso", 421 a 423,

425, 430, 434, 436, 439, 456, 457, 471, 473, 517.
Victorianos, 400, 420, 421, 423, 429.
Vida de Johnson, 342.
VILLON, François, 245, 260.
VIRGEN MARÍA, 155, 246, 275, 304, 502, 520.
VIRGILIO, 100, 122, 219, 242, 266.
Vital Center, The, 518.
VOLTAIRE, François Marie Arouet, 120, 180, 230, 268, 352, 360, 361, 363, 366, 370, 371, 389, 390, 403, 410.
Volviendo a Matusalén, 512.

WAGNER, Ricardo, 72, 453.
Waldense, herejía, 232.
WALLAS, Graham, 487, 506.
WASHINGTON, George, 93.
Waterloo, batalla de, 406.
WATTEAU, Jean Antoine, 408.
WEBB, Beatrice y Sidney, 487.
WEBER, Max, 294, 295, 319.
Weltanschauung, 122, 204, 388, 473.
WELLS, H. G., 47, 487.
WESLEY, John, 160, 169.
WHITEHEAD, Alfred North, 4, 43, 360, 477.
WHITMAN, Walt, 74, 104.
WILDE, Oscar, 474.
WILFRED SCAWEN, 286.
WILSON, Woodrow, 7.
WILLIAMS, Roger, 306.
Williamsburg, 55.
Winthrop, 306.
Wissenssoziologie, 435.
WOLFE, Thomas, 275, 276.
WORDSWORTH, William, 408, 430, 486, 523.
World Almanac, 307.
WYCLIFFE, John, 202, 204, 232, 233, 290, 292, 298, 302, 435.

Yellow Book, The, 474.

ZACARÍAS, 105.
ZARATUSTRA, 495.
Zeitgeist, 55, 194.
ZENÓN, 40, 119, 227, 342.
ZEUS, 33, 34, 41, 42, 76, 77, 80, 98.
ZOLA, Emile, 427, 435.
ZUINGLIO, Ulrich, 294.